DUKE
UNIVERSITY

DIVINITY SCHOOL
LIBRARY

1400 fr
№ 7903

ÉTUDES D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSES
PUBLIÉES PAR LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE
DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

*No 14*

# LES PLUS VIEUX CHANTS DE LA BIBLE

PAR

**A. CAUSSE**

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE
DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

# LES PLUS VIEUX CHANTS DE LA BIBLE

ÉTUDES D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSES
PUBLIÉES PAR LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE
DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

*No 14*

# LES PLUS VIEUX CHANTS DE LA BIBLE

PAR

**A. CAUSSE**

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE
DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, Boulevard Saint-Germain
1926

Imprimerie Alsacienne, Strasbourg

Div. S.

# PRÉFACE

C'était, il y a quelques années, un dogme de la critique wellhausienne, que le Psautier, dans toutes ses parties, était l'œuvre de la communauté du second temple. Le maître avait lui-même posé le problème en ces termes : « Le Psautier faisant partie des Hagiographes et constituant le recueil des chants de la communauté du second temple, et les suscriptions procédant d'ailleurs de l'organisation musicale du culte telle que la décrivent les Chroniques, la question est de savoir non pas s'il y a dans le Psautier des cantiques postexiliques, mais bien s'il y en a de préexiliques [1].» Cheyne [2], Duhm [3], allant aussi loin que possible dans la direction ainsi indiquée, ont placé le plus grand nombre des Psaumes à l'époque macchabéenne, entre la persécution d'Antiochus Epiphane et les règnes d'Hyrkan et d'Alexandre Jannée. Et, pour appuyer l'hypothèse, on a accumulé les prétendues allusions à l'histoire du temps; cependant on a négligé d'expliquer comment la grande floraison lyrique d'Israël a pu se produire au IIe siècle immédiatement après le Chroniste, le Siracide et le Qohélet et au temps de Daniel ou d'Hénoch, c'est-à-dire à un moment où l'hébreu était à peu près devenu langue morte et où le génie littéraire d'Israël était tombé le plus bas.

---

[1] Wellhausen, dans son édition de l'*Einleitung in das A.T.* de Bleeck [4], p. 507.

[2] T. Cheyne, *The Book of Psalms*, 1888 et *The origin and religious contents of the Psalter*, 1891.

[3] B. Duhm, *Die Psalmen*, 1899. Depuis a paru une deuxième édition « augmentée et améliorée », 1922. L'auteur y reste obstinément fidèle à son hypothèse des Psaumes macchabéens.

Une réaction a commencé à se dessiner contre ces solutions hypercritiques. Sans renoncer complètement à l'hypothèse des Psaumes macchabéens, C. Briggs[1] et Staerk[2], dans leurs commentaires ont admis l'existence d'un certain nombre de psaumes préexiliques, et Kittel[3] a maintenu pour certains morceaux l'hypothèse d'une composition davidique; tandis que Gunkel dans ses *Ausgewählte Psalmen* interprétait avec beaucoup de pénétration et de sens religieux les chants les plus typiques du Psautier et les éclairait par la comparaison avec les textes parallèles des littératures sacrées d'Egypte et de Babylone[4].

Mais c'est l'apparition des *Psalmenstudien* de Mowinckel qui a définitivement orienté l'exégèse du Psautier vers des voies nouvelles[5]. Mowinckel, renonçant à l'interprétation historique et psychologique des psaumes, a voulu appliquer aux recherches bibliques

---

[1] C. Briggs, *The Book of Psalms* (dans The international critical Commentary, 1907-09).

[2] W. Staerk, *Die Lyrik des alten Testaments*, 1911 (dans Schriften des A. T.).

[3] R. Kittel, *Die Psalmen*, 1914 (dans le Kommentar zum A. T.). Il convient de mentionner aussi l'excellente brochure de H. Schmidt, *Die religiöse Lyrik im A. T.*, 1912 (dans la collection Religionsgeschichtliche Volksbücher), qui, malgré ses dimensions restreintes, donne sur l'histoire de la poésie hébraïque des aperçus très pénétrants.

[4] H. Gunkel, *Ausgewählte Psalmen*, 1904. Conf. *Israelitische Literatur*, dans *Kultur der Gegenwart*, I, 7, 1906 et l'article Psalmen, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Depuis, Gunkel a commencé à publier son grand ouvrage, *Die Psalmen übersetzt und erklärt*, 1925-1926, dans le *Göttinger Handkommentar zum A. T.* où, sans modifier considérablement ses points de vue, il a étendu son étude à l'ensemble des Psaumes. Cet ouvrage, par l'abondance des matériaux accumulés et par l'originalité de la méthode, s'annonce comme le Commentaire le plus important qui ait paru jusqu'à ce jour.

[5] Mowinckel, Psalmenstudien, 1921-1924.

I. *'Awän und die individuellen Klagepsalmen.*

II. *Das Thronbesteigungsfest Yahwäs und der Ursprung der Eschatologie.*

III. *Kultusprophetie und prophetische Psalmen.*

IV. *Die technischen Termini in den Psalmenüberschriften.*

V. *Segen und Fluch in Israels Kult und Psalmdichtung.*

VI. *Die Psalmendichter.*

non seulement les méthodes de la science des religions comparées mais aussi les principes de la sociologie religieuse. Partant du fait reconnu par tous, mais dont on n'avait pas sérieusement tiré les conséquences, que le Psautier est un recueil de chants cultuels, il s'est attaché à décrire les liturgies de fête, les lamentations pénitentielles, les oracles, les paroles de bénédiction et de malédiction. En ce faisant, il a parfois trop négligé les aspects individuels et éthiques de la religion des psalmistes, mais il a excellemment mis en lumière le vieux fond de ritualisme et de superstition populaire sur lequel la piété des anavim s'est développée, et il a préparé les matériaux pour une conception évolutive et une reconstruction de l'histoire de la poésie biblique.

Car il ne s'agit pas seulement de classer les genres et de faire la morphologie des psaumes, il faut arriver à se représenter la formation et le développement du lyrisme hébreu, depuis ses commencements obscurs et lointains, les chants des guerres de Yahvé et les hymnes, oracles et lamentations des anciens sanctuaires, jusqu'aux psaumes didactiques célébrant les vertus de la tora... Une évolution religieuse et littéraire de plus de mille ans, dont nous ne possédons que des documents plus ou moins fragmentaires, mais où chaque époque a laissé sa marque, jusqu'au jour où les scribes du judaïsme ont définitivement recueilli et organisé le trésor lyrique de leur peuple dans leurs livres sacrés.

Sans nous dissimuler ce qu'en un tel domaine toute œuvre de synthèse peut avoir de prématuré, nous avons essayé dans la présente étude de décrire les premiers stades de cette évolution. Il est superflu de faire remarquer que le problème des origines d'une littérature a une importance considérable et mérite d'être étudié avec un soin tout particulier. Cependant, les exégètes bibliques et les auteurs d'introductions à l'Ancien Testament ont trop longtemps négligé ce problème[1]. Subissant inconsciem-

[1] Parmi les études qui ont contribué à orienter la critique vers des voies nouvelles, il convient de signaler le chapitre Karl Budde, « Älteste

ment l'influence de la tradition canonique, ils n'ont vu dans la Bible qu'un recueil de textes composés par des écrivains. Ils se sont attachés à en décrire minutieusement le processus de composition et les rédactions successives, ainsi que l'époque et les tendances des auteurs et des rédacteurs. Ils ont cherché à restaurer les sources dans leur état primitif, découvrant par delà les documents les sous-documents. Mais leur investigation s'est généralement arrêtée au moment où ces textes ont été fixés par l'écriture, comme si cette fixation était la seule chose importante et comme s'il n'y avait rien de plus au delà.

Or, avant de devenir littérature écrite, les anciens récits et les anciens chants ont été formés et transmis par la tradition orale. C'étaient des œuvres essentiellement populaires qui vivaient pour ainsi dire sur les lèvres des foules et que de génération en génération les conteurs et les chanteurs répétaient et représentaient dans les villages de Palestine[1].

Et n'est-ce pas pour avoir négligé cette première phase, la plus spontanée et la plus décisive, que la critique, dans l'étude de la poésie lyrique aussi bien que dans celle de l'histoire sainte

---

Dichtung » dans *Geschichte der althebräischen Litteratur*, 1906, H. Gunkel « Die volkstümliche Litteratur bis zum Auftreten der grossen Schriftsteller » dans *Die israelitische Litteratur*, Kultur der Gegenwart, T. 7, 1906, p. 64 à 76, H. Gressmann, *Die Anfänge Israels* et *Die älteste Geschichtschreibung und Prophetie Israels*, dans Die Schriften des A. T. II et III, 1910, 1914. Conf. Ad. Lods, *Le rôle de la tradition orale dans la formation des récits de l'Ancien Testament*, dans Revue d'Histoire des Religions, juillet-octobre 1923.

[1] Nous étudierons aussi le rôle de la tradition orale dans la formation de la littérature cultuelle, hymnes, oracles, lamentations, liturgies. D'autre part, il ne faut pas oublier que les paroles des prophètes écrivains avant l'exil n'étaient d'abord pas destinées à être écrites... Leur fixation par écrit a été tout occasionnelle et généralement très postérieure à leur proclamation. C'est-à-dire que, même à l'époque classique de la littérature hébraïque, le travail du scribe n'a joué qu'un rôle secondaire et presque exclusivement de conservation.

et de la tora, s'est parfois attardée dans des conceptions trop étroites ou s'est aventurée sur de faux chemins.

Strasbourg, le 15 avril 1926.

Mes collègues M. Ad. Lods, professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, et M. Ch. Jaeger, maître de conférences à la Faculté de Théologie protestante de l'Université de Strasbourg, ont bien voulu revoir les premières épreuves de ce livre. Je leur dois maintes suggestions. Qu'ils reçoivent ici l'expression de ma gratitude.

CHAPITRE PREMIER.

## La poésie populaire primitive.

Les plus anciens documents de la littérature hébraïque consistent en quelques paroles brèves et grossièrement rythmées, des chants de primitif: cris de guerre, chansons de travail, formules cultuelles et magiques.

Ils remontent pour la plupart à l'époque nomade. Les Benê Israël n'étaient pas encore un peuple, mais seulement des clans dispersés. Dans les steppes du Négeb et dans les vallées de la Transjordane ils font paître leurs troupeaux et cultivent l'oasis. Leur genre de vie n'a toutefois rien d'idyllique: Il faut lutter pour se maintenir contre les voisins hostiles, et la guerre est à l'état endémique au désert comme ailleurs.

C'est pourquoi le premier morceau lyrique que nous trouvons dans la Bible est un appel à la vengeance, *le chant de la vendetta de Lémek:*

> Ada et Tsilla, écoutez ma voix,
> Femmes de Lémek, prêtez l'oreille à ma sentence,
> Oui, j'ai tué un homme pour ma blessure
> Et un jeune homme pour ma meurtrissure.
> Si Caïn est vengé sept fois,
> Lémek sera vengé soixante-dix-sept fois[1].

[1] Genèse IV, 23, 24.

Ainsi chantaient au jour du combat les vaillants des tribus qénites. Selon la loi du désert la vengeance du sang est un devoir sacré. Quand un meurtre a été commis, tous les membres du clan se sentent atteints. C'est leur sang qui a été répandu. Le sang crie vengeance, et il ne peut être expié que par le sang[1].

Il convient que les représailles soient éclatantes. On ne connaît pas encore la loi du talion qui proportionne le châtiment à l'offense. Il faut que la colère de l'offensé déborde et que soient frappés non seulement le coupable, mais encore ses parents, ses fils, ses frères et toute sa maison[2].

[1] Quiconque verse le sang de l'homme,
Par l'homme son sang sera versé ! »

Ainsi disait une vieille formule de droit que le Code sacerdotal a insérée dans le récit de l'alliance avec Noé (Genèse IX, 6).

On exerçait la vendetta comme un acte religieux. On s'y préparait par certains rites : rites d'alliance, de serment et d'imprécation, rites de purification. Les membres de l'expédition faisaient échange de sang, afin d'établir ou d'intensifier entre eux le lien mystique. Conf. l'alliance du sang chez les Arabes, d'après Hérodote. *Hist.* III, 8, et chez les Aruntas d'Australie (Spencer et Gillen, *Native tribes of Central Australia*, 1904, p. 556 ss.). Ou bien on faisait un sacrifice imprécatoire. Conf. le sacrifice de Saül appelant les tribus pour la délivrance de Yabech en Galaad, I Samuel XI, 7, 8 (voir aussi Juges XIX, 29). Celui qui s'était consacré à la vengeance devait observer certains tabous. Chez les Bédouins préislamiques, il s'abstenait de parfums, de viande, de vin, et il devait renoncer à toute relation sexuelle (G. Jacob, *Das Leben der vorislamischen Beduinen*, 1895, p. 144 ; conf. I, Samuel XIV, 24 ; XXI, 6 ss. ; II, Samuel XI, 11).

[2] Le clan ne saurait renoncer sans déchoir au devoir de vengeance, et sa puissance se mesure à la violence de la répression. V. E. Merz, *Die Blutrache bei den Israeliten*, 1916, pp. 42 à 46.

Chez les anciens Arabes, Imroulqays fait vœu, après le meurtre de son père, de s'abstenir de vin et de femmes, jusqu'à ce qu'il ait tué cent hommes des Banou Asad et qu'il ait rasé leur chevelure. Le roi d'Hira Amr fait tuer cent hommes pour expier la mort de son fils qui avait été tué par accident. V. G. Jacob, *op. cit.*, p. 144-145.

Aujourd'hui encore chez les Arabes du pays de Moab, quand un assassinat a été commis, le plus proche parent « le vengeur » coupe la grande manche de sa chemise, la trempe dans la blessure pour la teindre de sang et l'arbore au sommet d'une lance pour montrer à tous qu'il assume l'obligation de la vengeance. Puis les hommes du campement prennent les armes et poursuivent le coupable jusqu'à ce qu'il soit pris et

Et la sentence de Lémek se développe en chant de victoire: Lémek est redoutable parmi tous ceux de sa race; jusqu'à soixante-dix-sept fois il sera vengé[1]. Il n'est point d'adversaire qui résiste devant lui; et les femmes admirent sa bravoure et sa férocité.

Tel était aussi Ismaël le Bédouin pillard. Un vieil horoscope le compare à l'âne sauvage qui court libre au milieu de la steppe: Toujours prêt au pillage, « la main levée contre tous », il campe fièrement en face du sédentaire qu'il a razzié[2].

Israël ne le cédait en rien à ses congénères en fait de vaillance et de violence[3]. Dès l'aube de l'histoire, il apparaît marchant à la conquête de sa terre et affirmant par le fer et par le sang la suprématie de Yahvé. Car Yahvé est un puissant guerrier, il se manifeste au jour des batailles comme le seigneur des armées de son peuple, le Dieu fort. Et c'est par des cris de guerre qu'on l'invoque et par des acclamations qu'on célèbre ses victoires.

Voici l'antique formule que l'on répétait au moment où s'avançait dans la mêlée l'arche sainte, le palladium des tribus d'Israël:

---

massacré. Après cela on brûle sa tente, on détruit ses troupeaux, on égorge ses moutons, on coupe les jarrets de ses chameaux et l'on éventre sa jument. Ses parents portent eux aussi le poids de son crime, son père, son fils, ses frères sont également massacrés. Mais on épargne les femmes et les jeunes filles. Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, 1908, p. 220 à 222.

[1] Conf. l'histoire de la vendetta d'Ibrahim-at-Toual, le guide du Père Jaussen. « La soif de vengeance submergea mon cœur, le sang réclame le sang ; par Allah, j'ai juré de tuer dix ennemis pour la mort de mon père. » Jaussen, *op. cit.*, p. 433.

[2] Celui-là sera
Comme un âne sauvage,
Sa main contre tous
Et la main de tous contre lui,
Et il campera à la face de tous ses frères.
(Genèse XVI, 12 ; conf. Job. XXXIX, 5 à 8).

[3] Conf. dans les bénédictions de Jacob, Genèse XLIX, 3, 17, 26, et les paroles de l'oracle de Balaam. Nombres XXIII, 24.

Quand l'arche partait, Moïse disait :
« Lève-toi, Yahvé, et que tes ennemis soient dispersés,
Et que tes adversaires s'enfuient devant ta face ! »
Et quand l'arche s'arrêtait, il disait :
« Reviens, Yahvé [et bénis] les myriades des tribus d'Israël[1] ! »

Ici la prière apparaît comme une sentence impérative, ayant une efficacité contraignante. Nous sommes près des origines magiques de la poésie et de la religion. La parole sacrée, lorsqu'elle est convenablement prononcée, devient créatrice ou destructive, et rien ne saurait résister à son influence mystique. Parmi toutes les paroles sacrées, la plus puissante est assurément celle qui consiste à prononcer le nom divin. Car le nom est une espèce d'âme et participe en quelque sorte à la vie des êtres qu'il désigne. Répéter à grands cris le nom de Yahvé suffit pour assurer sa présence et déterminer son action[2].

[1] Nombres X, 35, 36.
Au dernier stiche ajouter *oûbêraktâ.*
L'arche était un sanctuaire guerrier, le trône de Yahvé au milieu du camp. Quand les paroles de signal ont été prononcées, le Dieu se précipite dans le combat, jetant l'épouvante parmi les troupes ennemies. Quand l'arche s'arrête et retourne en arrière, c'est que Yahvé se retire de la bataille et qu'il n'est plus avec ses guerriers.
On peut aujourd'hui encore trouver des coutumes analogues chez les non-civilisés. Dans certaines tribus arabes il est d'usage de transporter, en temps de guerre, des baraques de planches décorées de plumes. On les pose sur le dos d'un chameau, une femme est assise à côté et, avec des cris aigus, excite les combattants. V. F. Schwally, *Semitische Kriegsaltertümer*, 1901, p. 11. Chez les nègres de Kabomida au Loango, on met le dieu de la guerre dans une corbeille et on le conduit ainsi dans la mêlée. *Ibid.*, p. 10, 11. Chez les Ewe du Togo on porte, dans les expéditions guerrières, la grande idole nationale, la chaise des ancêtres, dans laquelle le chef vénère ses ancêtres défunts. Après la victoire on offre des sacrifices à la chaise avec des actions de grâce. Mais quand l'ennemi est le plus fort, on ramène la chaise et c'est le signal de la retraite générale. V. Loisy, *Essai historique sur le sacrifice*, 1920, p. 166.

[2] Ce sont là des conceptions universellement répandues chez les anciens et dans les civilisations primitives. Voir par exemple le rôle de la parole et du verbe dans la religion et la magie babyloniennes : « Le mot, remarque Fossey, est l'image sonore de la chose qu'il exprime, il en est l'équivalent exact, il est cette chose elle-même, et n'avoir pas de nom, c'est à proprement parler ne pas exister. Le poème de la création,

Nous trouvons une invocation de ce genre dans la parole contre Amaleq:

**La main à la bannière de Yah,**
**Guerre de Yahvé contre Amaleq![1].**

et dans le mot d'ordre des soldats de Gédéon marchant contre les Madianites:

**Pour Yahvé et pour Gédéon![2]**

Le nom de Yahvé est le soutien des enfants d'Israël. Il est plus efficace que les chars de guerre et les chevaux de guerre, il est plus fort qu'un grand nombre de *gibbôrîm*[3].

---

pour signifier que le ciel et la terre n'existaient pas, dit qu'ils n'étaient pas nommés. Le nom et la chose étant un, connaître le nom d'un être c'est en quelque sorte le posséder, en être le maître, comme on le serait par la possession de son corps ou d'une partie de son corps, de ses ongles ou de ses cheveux. De là le soin qu'avaient les Assyriens de ne pas révéler le nom mystique de leur ville.» *La Magie assyrienne*, p. 95. C'est pour des raisons analogues que certains non-civilsés cachent leur vrai nom et se donnent des noms de passe (par exemple chez les Australiens, les Abyssins). D'autres évitent de prononcer des noms particulièrement redoutables. Dans certaines tribus africaines, on ne doit pas nommer le lion, on emploie un surnom ou un synonyme pour le désigner. On fait de même pour le tigre et le serpent chez les Indous et chez les Annamites. A Madagascar, chez les Sakalaves, il était interdit de prononcer le nom du roi après sa mort, et pour désigner le roi et les chefs vivants on employait une terminologie spéciale, un langage mystique. V. Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 1918, p. 199 à 203. — Frazer, *Le Rameau d'or*, trad. française, 1924, p. 229 à 247.

[1] Exode XVII, 16.

D'après le récit de l'Elohiste, cette parole aurait été prononcée après la bataille de Raphidim, près de Qadech. Israël l'avait emporté grâce à la magie de Moïse et au rite des mains levées. Alors Moïse bâtit un autel à Yahvé et lui donna ce nom symbolique *Yahvé nissî*. Et le conteur ajoute: *vayyô'mér ki-yâd 'al-kês yâh milkhâmâ leyahvé ba'ămâlêq middôr dôr* (lire *nês* au lieu de *kês*).

Nous avons sans doute ici le mot d'ordre des tribus du Sud dans leurs guerres contre Amaleq. Depuis les temps du séjour à Qadech jusqu'à l'époque de David, le voisin Amalécite, pillard redoutable, est considéré comme l'ennemi héréditaire, l'ennemi de Yahvé d'âge en âge. Conf. I, Samuel XV, 3, 33.

[2] Juges VII, 18.

[3] Voir le récit des Juges VII, 1 à 22. Comp. Ps. XX, 8; XXXIII, 16, 17; CXVIII, 8 à 16; CXLVII, 3 à 5; CXLVIII, 8, 9, et Esaïe XXXI, 1 à 3.

Après le combat le triomphe... Lorsque les vainqueurs revenaient chargés de gloire et de butin, les femmes du clan s'avançaient à leur rencontre chantant et dansant en chœurs joyeux.

Nous trouvons des descriptions de ces scènes de retour dans l'histoire de Jephté[1] et dans les histoires de Saül et de David[2]. En outre, nous avons à la fin du récit du passage de la Mer

---

« Les primitifs attribuent la victoire beaucoup moins au nombre et à la vaillance des soldats ou à la supériorité de leur armement qu'à certaines causes mystiques : telles le mana qui rayonne autour d'un chef, l'influence de certaines opérations magiques, imprécations et conjurations, l'action des dieux qui a été convenablement préparée par les rites sacrificiels et les rites oraux. Le sort de la guerre ne se tranche pas sur le champ de bataille où les guerriers se rencontrent, la décision a déjà eu lieu dans le domaine de l'invisible. » Lévy Bruhl, *La Mentalité primitive*, 1922, p. 374.

[1] Juges XI, 34.

[2] Voir la description de I, Samuel XVIII, 6 à 9. « Au retour, lorsque David revenait de la défaite du Philistin, les femmes sortaient de toutes les villes d'Israël, chantant et dansant en chœurs au son des tambourins et des cymbales. Et dans leurs chants elles disaient :

« Saül a tué ses mille
Et David ses dix mille ! »

Comp. II, Samuel I, 20.

Dans le poème de Gilgamech, lorsque Gilgamech et son ami Eabani sont revenus, après leurs hauts faits, dans Erech aux enclos, les gens d'Erech se rassemblent et font une fête, et les musiciennes chantent dans le palais :

« Gilgamech est beau parmi les hommes,
Eabani est puissant parmi les fils des hommes ! »

V. Dhorme, *Textes religieux assyro-babyloniens*, p. 256-257.

L'acclamation des héros victorieux par les chœurs de femmes est encore pratiquée chez les primitifs modernes. Böckel cite des survivances de cette coutume aux îles Palao, chez les Maoris, à Tahiti et en Grèce. V. Böckel, *Psychologie der Volksdichtung*, 1906, p. 92, 93.

Le Père Lagrange signale des pratiques analogues chez les Arabes du pays de Moab. « Quand les Soukhour furent repoussés de Mâdabâ par les 'Azezât il y a quelques années, la bataille était à peine terminée que les femmes avaient composé des odes en l'honneur des braves et pour rendre infâmes les perfides et les traîtres. » *Le Livre des Juges*, 1903, p. 105.

Il en était de même en Israël, les chants de triomphe en l'honneur des braves étaient accompagnés d'invectives sur les lâches et de satires sur les vaincus. Cf. Nombres XXI, 29, 30 ; Juges V, 6, 17 et 28 à 30.

Rouge un chant de victoire caractéristique du genre, c'est le chant de Miryam, sous sa forme primitive. Après le désastre des Egyptiens et la délivrance d'Israël, Miryam, la prophétesse, sœur d'Aaron, prit en main un tambourin, et toutes les femmes allaient après elle avec des tambourins en dansant. Et Miryam disait:

**Chantez Yahvé, car il est très grand!**
**Cheval et cavalier, il les a précipités dans la mer[1].**

Et le chœur des femmes répétait les mêmes paroles.

Ces deux stiches sont un psaume de louange[2], peut-être le plus ancien psaume qu'Israël nous ait laissé. L'art en est rudimentaire et la religion n'y dépasse pas les notions primitives du yahvisme tribal et de la guerre sainte. Plus tard seulement, à l'époque royale, un poète développera en strophes magnifiques les motifs pour lesquels Yahvé doit être loué, et ce sera le cantique de l'Exode.

Il n'y avait pas au désert que des chants de guerre. Les Benê Israël, semi-nomades, n'étaient pas précisément une race de conquérants et de destructeurs. Ils se livraient aussi aux travaux de la paix et ils se réjouissaient des joies de la paix. Et ces joies et ces travaux avaient aussi leurs paroles rythmées.

Tel le chant pour le percement du puits, rapporté par le rédacteur élohiste dans la description des pérégrinations d'Israël en Transjordane.

**Alors Israël chanta cette chanson:**
**Source, jaillis, chantez à cause d'elle!**
**O puits que les chefs ont ouvert**

---

[1] Exode XV, 21.

[2] La fête triomphale était accompagnée de cérémonies cultuelles que l'on célébrait au lieu sacré: sacrifices d'actions de grâces, offrande des prémices du butin (Nombres XXXI, 28, 29), avec primitivement immolation de victimes humaines (Juges XI, 31, 39; I Samuel XV, 32, 33). Avant de déposer les armes les guerriers accomplissaient certains rites de purification et d'expiation qui devaient assurer le passage de l'état sacré à l'état profane (Nombres XXXI, 19 à 24). V. F. Schwally, *Semitische Kriegsaltertümer*, p. 106 à 108.

**Et qu'ont creusé les chefs du peuple**
**Avec leur sceptre, avec leur bâton,**
**Comme un don du désert [1].**

Creuser un puits est un acte particulièrement important de la vie de la tribu et qui doit être accompli avec solennité et suivant certains rites. Les anciens se sont réunis et ils ont désigné le lieu avec leur verge magique [2]. Puis les hommes se sont mis à l'œuvre en chantant. Le chant est à la fois un chant de travail et une formule d'incantation. Le rythme des mots soutient le geste indéfiniment répété du travailleur [3]. En même temps, il agit sur les puissances invisibles, et l'eau vive longtemps appelée finit par jaillir [4].

Le puits, une fois creusé, sera comme une capitale au milieu du désert, un centre de ralliement pour la tribu. Et les

---

[1] Nombres XXI, 17, 18. Pour le dernier stiche nous adoptons la leçon proposée par Budde (V. *Geschichte der althebräischen Literatur*, p. 22, 23). D'après le texte massorétique *midbâr* et *mattânâ* désigneraient deux stations de la marche des Israélites dans le désert. Au lieu de *oûmimmidbâr*, nous lisons *mimmidbâr*, et au commencement du verset 19, au lieu de *oûmimmattânâ*, nous lisons avec les Septante *oûmibbe'êr*.

On peut trouver des chants analogues dans la poésie populaire des Arabes contemporains :

« Jaillis, onde, coule à flots. »

ou encore :

« Puisse Allah t'abreuver, ô puits
Avec la pluie en abondance. »

cité par Gressmann, *Mose und seine Zeit*, 1913, p. 349 ; voir aussi G. Dalman, *Palaestinischer Diwan*, p. 45 à 50. « Bei Quelle und Brunnen ».

[2] Le sceptre des chefs était considéré comme ayant des vertus mystiques. Voir le rôle de la verge de Moïse et de la verge d'Aaron dans l'histoire des plaies d'Egypte, Exode IV, 3 ; VII, 8 à 10 ; VIII, 5, 10. A Rephidim, Moïse frappe le rocher de sa verge, et il en jaillit de l'eau, Exode XVII, 6. Comp. le rôle de la baguette de coudrier chez les sourciers.

[3] V. Bücher, *Arbeit und Rhythmus*, 1909, p. 98 à 103.

[4] Chez les Sémites les sources étaient considérées comme le siège d'énergies divines, et l'on pouvait par certains rites évoquer et intensifier ces énergies. (V. Baudissin, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*, 1876, II, p. 147 à 153 ; Rob. Smith, *Die Religion der Semiten*, trad. allemande, p. 95; P. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*[2], 1905, p. 158 à 169.)

femmes et les jeunes filles qui viendront y remplir leur cruche, et les bergers qui abreuveront leurs troupeaux, chanteront aussi l'antique chanson.

D'autres fois c'est un chant de joie, un chant de fête, comme le refrain que les membres du clan disaient au moment où la fiancée quittait la maison de son père pour aller dans la maison de son mari. Les frères de Rébecca la bénissent en ces termes:

O notre sœur, deviens
Des milliers de myriades,
Et que ta postérité s'empare
De la porte de ses ennemis [1].

Les paroles de bénédiction ou de malédiction paraissent avoir tenu une grande place dans cette poésie primitive. Dans les anciens documents du Pentateuque nous en trouvons un certain nombre. Les destinées des tribus et des peuples sont expliquées par une sentence qui aurait été prononcée sur leur premier ancêtre [2]. La bénédiction du chef de maison paraît avoir été

[1] Genèse XXIV, 60. L'allusion aux portes des ennemis n'est pas nécessairement l'indice d'une composition postérieure à la conquête de Canaan.

Conf. Ruth IV, 11, 12. Au moment où Booz va épouser Ruth la Moabite, les gens de Bethléem réunis à la porte de la ville l'acclament avec cette bénédiction: « Que Yahvé rende la femme qui va entrer dans ta maison semblable à Rachel et à Léa qui à elles deux ont fondé la maison d'Israël. Sois puissant à Ephrata, et que ton nom devienne illustre à Bethléem. Que, grâce à la postérité que Yahvé te donnera par cette jeune femme, ta maison devienne comme la maison de Pérets que Tamar enfanta à Juda ».

Un homme est puissant grâce au nombre de ses fils qui perpétueront son nom et dont la vaillance soutiendra le clan dans la vendetta et dans la razzia. C'est pourquoi la vertu suprême de la femme c'est d'être féconde. En enfantant beaucoup de fils elle grandit en dignité.

Il en est encore ainsi chez les Bédouins de la péninsule arabique. « La femme est aussi désireuse que son mari de voir dans sa maison des fils vigoureux. S'entendre appeler « mère d'un tel » est un honneur qu'elle brigue avec avidité. Et cette maternité lui procurera un autre avantage, elle lui gagnera les bonnes grâces de son époux. » Jaussen et Savignac, *Coutumes des Fuqarâ*, 1920, p. 14, 15.

[2] Voir la malédiction de Noé sur Canaan, Genèse IX, 25 à 37, et les sentences d'Isaac sur Jacob et Esaü, Genèse XXVII, 28, 29, 39, 40.

particulièrement efficace. Mais il y avait aussi des hommes spéciaux, prêtres, voyants, prophètes, magiciens, réputés pour leurs pouvoirs, et qui savaient jeter ou conjurer les sorts par leurs paroles[1].

D'autre part la bénédiction avait sa place dans le culte et elle était l'un des actes accompagnant l'action sacrée[2]. Une bénédiction cultuelle de couleur très antique est la parole de Melkisédeq.

> Béni soit Abram de par El Elyon,
> Auteur des cieux et de la terre ;
> Et béni soit El Elyon
> Qui a livré tes ennemis en ta main[3].

Une autre formule, qui bien que rapportée dans le Code sacerdotal n'en date pas moins de l'époque ancienne, est la bénédiction aaronide. Le prêtre élevant les mains « imposait le nom de Yahvé » sur les enfants d'Israël en disant:

> Que Yahvé te bénisse et te garde !
> Que Yahvé fasse rayonner sa face sur toi et qu'il te soit favorable !
> Que Yahvé tourne sa face sur toi et qu'il te donne la paix ![4]

---

[1] Conf. la légende de Balaam, qui, envoyé par Balak pour maudire Israël, le bénit. Nombres XXII-XXIV, et le récit de la malédiction d'Elisée sur les jeunes garçons qui se moquaient de lui à Béthel, II Rois II, 23, 24.

[2] Le culte était lui-même un moyen de créer bénédiction en établissant le contact entre l'adorateur et la divinité. Voir l'étude pénétrante et suggestive de S. Mowinckel, Psalmenstudien V, *Segen und Fluch in Israëls Kult und Psalmdichtung*, 1924, p. 14 à 33.

[3] Genèse XIV, 20. Melkisédeq ne se contente pas de bénir Abraham, il bénit aussi le dieu qu'il a invoqué. La parole sacrée, chant de louange, prière ou bénédiction, n'avait pas seulement pour but de disposer favorablement le dieu et de gagner sa grâce, elle pouvait comme le sacrifice intensifier la puissance du dieu. Mowinckel, *op. cit.*, p. 29 à 30.

[4] La tradition qui veut faire remonter cette liturgie à Moïse et au temps du désert n'a rien d'invraisemblable. Nous y trouvons des conceptions fortement primitives : Et d'abord l'imposition du nom de Yahvé par le rite de l'élévation des mains, puis cette idée d'un anthropomorphisme naïf que lorsque le dieu fait resplendir sa face sur l'homme et dirige vers lui son regard, il lui procure paix, prospérité, abondance de biens.

Nous trouvons dans la littérature religieuse babylonienne des expressions parallèles. Conf. dans un hymne à Ichtar :

De telles paroles, une fois proclamées, devaient diriger en faveur des adorateurs les énergies divines. Comme les gestes et les rites qui les accompagnaient, elles créaient le salut.

La malédiction créait le malheur et la mort. Elle aussi exerçait une influence décisive sur les hommes et sur les choses. Et quand on avait prononcé l'anathème sur le peuple et la ville ennemis[1], ou sur le coupable qui avait violé la coutume ancestrale[2], cet anathème agissait fatalement et il était irrévocable comme un arrêt du destin[3]. La sentence imprécatoire de Josué sur Jéricho: « Maudit soit l'homme qui rebâtira cette ville!... » demeurera pendant des siècles[4]. Et à cause de la malé-

---

O Ichtar....
Là où tu regardes, le mort vit, le malade se lève,
L'injuste devient juste en voyant ta face...
Que tes yeux bienveillants soient sur moi,
De ton visage brillant regarde-moi avec fidélité.

Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, 1907, p. 360, 361.

V. aussi dans un hymne à Chamach :

Qu'Ea se réjouisse sur toi,
Que Damkina, reine de l'Océan, t'éclaire de sa face,
Que Mardouk, le maître des Igigi, élève ta tête !

Cité par Gressmann, *Die Anfänge Israels*, 1914, p. 104, 105. Conf. Delitzsch, *Babel und Bibel*, I[5], 1905, p. 27, 28, 64, 65.

[1] Chez les Israélites comme chez beaucoup de primitifs, la malédiction paraît avoir fait partie des rites de guerre. (Nombres XXII, 6, Juges V, 23.) Conf. les malédictions des prophètes contre les peuples ; par exemple l'oracle contre Moab Esaïe XV, XVI. Il semble que dans certains cas, en répétant la formule d'imprécation, on lançait une flèche dans la direction du territoire ennemi. V. II Rois XIII, 14 à 19. Pour les coutumes analogues chez les anciens et chez les non-civilisés v. Fr. Schwally, *Semitische Kriegsaltertümer*, p. 22, 23.

[2] Deutéronome XXVII, 15 à 26. La malédiction était une sanction pénale grandement redoutable que les juges, prêtres ou anciens pouvaient prononcer contre certains crimes.

[3] Telle était la puissance de la parole magique. Bénédiction ou malédiction, elle opère *ex ore orato*. Isaac trompé par Jacob a prononcé sur lui la bénédiction qu'il destinait à Esaü. Revenu de son erreur, il ne songe pas à retirer les paroles qu'il a dites, il sait qu'il ne peut plus en arrêter l'effet. Genèse XXVII.

[4] Josué VI, 26. Conf. I Rois XVI, 34.

diction de Noé : « Maudit soit Canaan!... » tous les Cananéens seront vaincus et réduits en servitude[1].

Parmi les chants et les paroles sacrées des Benê Israël à l'époque nomade il convient aussi de mentionner la complainte funèbre. Quand un membre du clan venait à mourir, ses proches se réunissaient autour de la tente; ils se déchireraient les vêtements, se revêtaient du sac, se voilaient le visage, se rasaient la chevelure et se faisaient des incisions. Puis ils chantaient la lamentation:

*hô! hô!*[2]

ou bien encore

*hôy 'âkhî hôy 'âkhôt!*
hélas, mon frère, hélas, ma sœur!

Et quand c'était un chef on ajoutait:

*hôy 'âdôn vehôy hôdô!*
hélas, seigneur, hélas, sa majesté![3]

De bonne heure on doit avoir ajouté à ces exclamations *mispêd* des chants de plus ou moins grande étendue. C'était la complainte, la *qînâ*.

La *qînâ* aura un jour ses spécialistes, les pleureurs et les pleureuses, ceux qui savaient les complaintes[4]. Mais à l'origine elle ne se distinguait sans doute pas du mispêd[5].

---

[1] Genèse IX, 25 à 27.

[2] Amos V, 16.

[3] Jérémie XXII, 18. I Rois XIII, 30.

[4] Jérémie IX, 16. C'étaient généralement les femmes qui chantaient les complaintes. De même chez les Arabes. V. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*[2], 1897, p. 177, 181, 172. Cependant les hommes pouvaient aussi y prendre part. Conf. Amos V, 16; Jérémie VII, 29. Chez les Babyloniens les pleureurs répondaient aux pleureuses. V. A. Jeremias, *Hölle und Paradies bei den Babyloniern*[2], 1903, p. 11.

[5] V. Amos V, 16: On appellera le laboureur au deuil (*'êbél*), et à la lamentation *(mispêd)* ceux qui savent les thrènes *(yôde'ê néhî)*. Ici *néhî* est un synonyme de *qînâ*.

Ces chants, dont nous retrouvons des parallèles, non seulement chez les Sémites anciens et modernes, mais aussi chez un très grand nombre de primitifs[1], n'avaient pas seulement pour but d'exprimer la douleur des parents et de rendre honneur au mort, ils étaient un véritable rite cultuel, qui devait assurer le repos de l'âme dans la tombe et préserver les vivants d'influences néfastes[2].

* * *

La poésie hébraïque à ce premier stade est un art encore très rudimentaire et d'une extrême simplicité. C'est le lyrisme dans sa forme populaire et alittéraire. Les dimensions des chants sont restreintes : un, deux, trois stiches que l'on répète un très grand nombre de fois, à intervalles réguliers et dans une certaine cadence.

Nous sommes encore tout près de la nature. La phrase poétique est comme le cri de joie ou de détresse qui jaillit du cœur

---

[1] Pour les parallèles palestiniens et arabes à l'époque actuelle v. G. Dalman, *Diwan*, p. 322 à 344. A. Musil Arabia Petraea III, 425 ss. Pour les chants funéraires en général v. Böckel, *Psychologie der Volksdichtung*, p. 100 à 130.

Comp. le *mispêd* hébraïque dans sa forme primitive à la plainte funèbre que chantent les femmes du Sud-Ouest australien pour l'enterrement d'un jeune homme.

Les jeunes femmes disent :

« Mon jeune frère ! »

Les vieilles femmes disent :

« Mon jeune fils ! »

Ensemble :

« Jamais je ne le reverrai,
Jamais je ne le reverrai. »

E. Grosse, *Les débuts de l'art*, traduction française, 1902, p. 182.

[2] V. l'étude fondamentale d'Ad. Lods, *La vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite*, 1906. Conf. Grüneisen, *Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels*, 1900, p. 61 à 104, et H. Jahnow, *Das hebräische Leichenlied*, 1923, p. 1 à 57.

des hommes[1]. Pourtant il y a déjà un ordre rythmique constitué par la répétition et le parallélisme, et sans doute aussi par une certaine disposition des syllabes et des tons[2]. Le rythme est la forme musicale qui accompagne naturellement l'expression poétique. Parole et musique ont paru en même temps, elles sont également essentielles, et elles resteront longtemps inséparables. Ce

---

[1] De là la fréquence des interjections, des appels, des onomatopées dans la poésie primitive. Souvent même le chant n'est qu'une série de cris modulés, de sons plus ou moins incompréhensibles.

[2] Le procédé poétique le plus universellement usité paraît avoir été d'abord la simple répétition de la phrase. Le parallélisme a ajouté à cette répétition une espèce de balancement de la phrase et de la pensée, un rythme encore très primitif analogue aux ondulations et aux vibrations qui sont dans la nature. D'autre part les exigences de la diction musicale supposaient un ordre métrique élémentaire. V. E. Schmidt, *Die Anfänge der Literatur* dans *Die Kultur der Gegenwart*[1], VII, 1906, p. 6 à 10.

Dans la pensée hébraïque le parallélisme est le seul procédé prosodique que nous connaissions avec quelque certitude. Il consiste dans la juxtaposition de deux ou plusieurs membres de phrase symétriques et se répondant l'un à l'autre par leur sens. Tantôt c'est une même idée qui s'exprime en deux stiches analogues, tantôt se sont deux idées posées en antithèse, tantôt c'est la pensée qui se développe logiquement, progresse et se complète d'un stiche à l'autre.

Quant à une véritable organisation métrique superficiellement affirmée par Josèphe et St. Jérôme, on n'est pas arrivé à en retrouver exactement les lois. Les travaux de Ley et de Sievers, attribuant à chaque vers un nombre constant de temps forts alternant, d'après Sievers, avec certaines syllabes non accentuées, ont orienté les recherches vers la solution vraisemblable. Cependant, l'application que Sievers a donnée du système est parfaitement artificielle... Le fait que l'hébreu, depuis plus de deux mille ans, a cessé d'être une langue vivante, et que la vocalisation et l'accentuation attribuées par les massorètes aux textes bibliques diffèrent sans doute sur bien des points de l'accentuation et de la vocalisation primitives, n'est pas pour faciliter les essais de reconstruction. Dans tous les cas, on ne saurait parler de règles rigoureuses, comme dans la poésie classique. La poésie des primitifs, pas plus que leur musique, n'a un rythme parfaitement régulier.

Parmi les nombreuses études parues sur la question de la prosodie hébraïque, il faut signaler les exposés de Budde: *Die Gesetze der hebräischen Dichtung* dans *Geschichte der althebräischen Litteratur*, pp. 23 à 32, et de Ad. Lods : *L'état actuel des recherches sur la métrique hébraïque*, dans le Bulletin de la Société Ernest Renan, I, pp. 52 à 61.

n'est qu'aux époques plus avancées de la culture que l'on arrivera à considérer la poésie à l'état isolé[1].

D'autre part, le chant est lié à l'action qu'il prépare ou qu'il doit intensifier. Il est pour ainsi dire une partie de l'action.

On a discuté sur l'origine de l'art; on a cherché le mobile de la création esthétique tantôt dans le plaisir du jeu, un jeu supérieur qui nous console des misères de l'existence[2], tantôt dans l'utilité, sélection sexuelle[3], excitation au combat ou au travail[4], ou bien incantation magique en vue de commander aux éléments et aux esprits[5]. Toutes explications incomplètes qui n'envisagent qu'un aspect plus ou moins contingent du problème. En fait, dès les origines l'art apparaît comme l'exercice harmonieux des facultés actives, la réalisation d'une activité pleine et

---

[1] Cette musique primitive paraît d'ailleurs avoir été assez pauvre. Chez certaines races non civilisées elle est réduite à deux ou trois notes.

Les Benê Israël, dès le temps du désert, paraissent avoir connu certains instruments de musique tels que le tambourin *tôph*. Exode XV, 20, et la cithare *kinnôr*. Genèse IV, 21.

[2] « L'art suprême, a dit Schiller, est celui où le jeu est à son plus haut degré, où nous en venons à jouer pour ainsi dire avec le fond de notre être. » Cette théorie a été reprise par Spencer dans ses *Principes de psychologie*, t. I; Grant Allen, *Physiological Esthetic*. V. E. Grosse, *Les débuts de l'art*, 1894; K. Groos, *Die Spiele der Thiere*, 1896; *Die Spiele der Menschen*, 1898; Th. Ribot, *Psychologie des sentiments*, 1906, p. 330 à 368.

[3] En développant sa théorie de la sélection sexuelle Darwin a montré que du désir d'éveiller l'admiration et le sentiment de l'amour est née la beauté. Les mâles ont poussé des cris modulés et les femelles leur ont répondu. Ce serait là l'origine du chant. Les parures, plumes sur la tête, bracelets, anneaux du nez, pendants d'oreilles et les tatouages auraient eu pour but d'exciter la sympathie d'un sexe pour l'autre sexe, l'individu le plus décoré étant jugé le plus beau et le plus digne de se reproduire.

[4] Voir la démonstration très ingénieuse mais quelque peu unilatérale de Karl Bücher sur les chants de travail et l'origine de la poésie et de la musique, *Arbeit und Rythmus*, p. 356 à 393. Ch. Lalo, *L'art et la vie sociale*, 1921, p. 15 à 23.

[5] Sur les origines magiques de l'art voir Preuss, *Der Ursprung der Religion und Kunst* dans *Globus*, 1904; Salomon Reinach, *L'art et la magie* dans *L'anthropologie*, 1903, p. 257 à 266; R. Kreglinger, *Etudes sur l'origine et le développement de la vie religieuse* I, 1919, p. 44 à 72; Y. Hirn, *Der Ursprung der Kunst*, trad. allemande 1904, p. 276 à 295.

en correspondance avec son milieu[1]. La poésie est alors dans tous les sens du terme un *art de mouvement* intimement mêlé à la vie et à l'effort humain.

Et ce caractère vivant et concret de la poésie explique, autant que la pauvreté des langues primitives, l'importance des rites manuels et des gestes mimétiques qui, chez les primitifs, accompagnaient presque toujours le chant. Les diverses gesticulations cultuelles et profanes, élévation des bras, imposition des mains, génuflexions et prosternations, et les signes, et les mouvements rythmiques, ne sont pas seulement des symboles ayant pour but de suppléer à l'insuffisance des mots et de représenter la pensée sous forme visible[2], elles sont un moyen de rendre cette pensée plus puissante et de la réaliser pour ainsi dire.

C'est là sans doute la signification primitive de la danse. En même temps qu'elle rythme les mouvements individuels et collectifs, elle est une représentation figurée. Elle simule certains actes; mais en les simulant elle les provoque; elle renforce ainsi l'influence de la parole. Quand la parole chantée est accompagnée

---

[1] Conf. la théorie de Guyau sur le principe de l'art et de la poésie dans les *Problèmes de l'esthétique contemporaine*[3], 1895, p. 17 à 116. En réaction contre la thèse de Spencer et de Grant Allen, Guyau voit le but de l'activité esthétique, non dans le libre jeu, mais dans « la vie la plus intensive, la plus extensive, la plus sociale ».

[2] Les langues primitives sont particulièrement pauvres, le vocabulaire s'y réduit à un nombre très limité de mots, et le sens de ces mots est souvent vague et mal défini. Alors des mouvements des mains, du corps, de la tête viennent compléter l'expression orale. Les Australiens et les habitants de la Nouvelle-Guinée se font remarquer par la richesse de leur langage manuel. A la pêche et à la chasse ils arrivent à parler en employant une quantité de signes sans avoir besoin d'émission de voix. Dans le langage des Bochimans la parole est à tel point soulignée de gestes qu'il est pour ainsi dire inintelligible dans l'obscurité. Les Peaux-Rouges de l'Amérique du Nord peuvent tenir entre eux de véritables conversations silencieuses. Sur le langage par gestes et sur les concepts manuels voir l'étude de Lévy Bruhl, *Les Fonctions mentales*, p. 158 à 175. On peut encore consulter les documents donnés par Letourneau dans *L'Evolution littéraire dans les diverses races humaines*, 1894, voir p. 11 à 19.

de danse, — ce qui paraît avoir été le cas non seulement pour le chant de Miryam, mais aussi pour la plupart des chants que nous venons d'étudier, — l'activité esthétique, encore indifférenciée, est la plus complète et aussi la plus mystiquement efficace.

Poésie, musique et danse se présentent presque toujours sous forme chorale; car l'art est une œuvre collective et une fonction de la vie du clan.

Dans les sociétés inférieures l'initiative créatrice, le caprice et la fantaisie de l'individu sont limités par les lois immuables du groupe[1]. La poésie primitive n'est pas la méditation d'un artiste solitaire, elle est la parole anonyme qui, de génération en génération, est prononcée par les lèvres des foules. Le clan a ses traditions, ses coutumes et ses rites, auxquels tous ses membres doivent se conformer. Les chants et les formules sacrées font partie de ce capital commun que l'on a reçu des ancêtres. Et dans les formes stéréotypées de cette littérature traditionnelle s'expriment les passions et les aspirations élémentaires de la race.

« L'émotion artistique est essentiellement sociale, a dit Guyau. Le but le plus haut de l'art est de produire une émotion esthétique d'un caractère social »[2]. Cette définition est vraie surtout pour les origines. Elle s'applique, en tout cas, aux pre-

---

[1] Le moindre développement des individualités, l'étendue plus faible du groupe, l'homogénéité des circonstances extérieures, tout contribue à réduire les différences et les variations au minimum. Le groupe réalise d'une manière régulière une uniformité intellectuelle et morale dont nous ne trouvons que de rares exemples dans les sociétés avancées. Tout est commun à tous. Les mouvements sont stéréotypés, tout le monde exécute les mêmes dans les mêmes circonstances, et ce conformisme de la conduite ne fait que traduire celui de la pensée. Toutes les consciences étant entraînées dans les mêmes remous, le type individuel se confond presque avec le type générique... » Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912, p. 7 et 8.

[2] Guyau, *L'art au point de vue sociologique*, p. 2. Conf. Lalo, *L'Art et la vie sociale*, p. 1 à 10, et C. Bouglé, *Sur l'évolution des valeurs*, p. 243 à 267.

mières manifestations du lyrisme biblique. Quelque embryonnaire que l'art puisse encore y paraître, il n'en a pas moins pour résultat, en suscitant l'enthousiasme collectif, de réaliser l'unité sociale.

Un jour, les Benê Israël se sont levés pour la guerre et pour la conquête, ou bien ils sont venus au lieu sacré pour célébrer la fête. Et tandis qu'ils chantaient le *chîr* antique et qu'ils dansaient devant Yahvé, ils prenaient conscience de leur solidarité ethnique et religieuse et ils se préparaient à l'action commune [1].

---

[1] Dans le concert de danse accompagné de chant, qui est la manifestation d'art la plus habituelle aux non-civilisés, cette unité devient manifeste à tous les regards. En même temps que les membres du chœur s'exaltent dans une commune émotion, ils observent un ordre très précis, et ils doivent discipliner leurs gestes en vue des mouvements d'ensemble. V. Th. Ribot, *Psychologie des sentiments*, p. 338, 339. Dans un des chapitres les plus pénétrants de ses *Formes élémentaires de la vie religieuse*, Durkheim a essayé d'expliquer comment dans l'effervescence du corribiri australien s'affirme la puissance morale impérative de la société et le lien à la fois physique et mystique qui unit les membres du clan. *Op. cit.*, p. 307 à 314. Conf. M. Granet, *Fêtes et Chansons populaires de la Chine*, 1919, p. 237 à 255.

CHAPITRE II.

## La poésie lyrique nationale au temps des juges et des premiers rois.

Avec l'établissement en Canaan, la poésie hébraïque dépasse la phase folklorique et le développement littéraire commence.

Les clans d'Israël ont quitté leurs steppes arides et rocailleuses, ils ont envahi les régions fertiles du haut pays, ils se sont installés dans les villages des sédentaires et ils sont entrés en possession de maisons qu'ils n'avaient pas bâties, de vignes et d'oliviers qu'ils n'avaient pas plantés. Dans ces nouvelles conditions de vie et au contact de la civilisation, c'est une transformation profonde qui se produit dans l'organisation sociale et dans l'âme de la race.

Et d'abord l'Israélite s'est fortement enraciné sur la terre qu'il a conquise. Il est devenu paysan. Sur un sol difficile et tourmenté, mais qui rendait abondamment au travail de l'homme, il s'est vaillamment et obstinément adonné à la culture[1]. Chaque famille cultive son champ. L'institution du champ

[1] La facilité avec laquelle les Benê Israël, après avoir envahi la Palestine, se sont adaptés à la civilisation sédentaire, laisse supposer une préparation agricole préalable. Les clans du Négeb étaient vraisemblablement des semi-nomades qui ne vivaient pas exclusivement de leur troupeau,

familial a remplacé le régime de la propriété communautaire, en usage dans les clans du désert[1]. Et là est désormais la pierre angulaire de la société israélite. La possession d'une parcelle de terre, petite ou grande, constitue le droit de cité. De génération en génération, les pères la transmettent aux fils; et c'est une impiété que d'aliéner cet héritage et un grand malheur que d'en être séparé[2].

La religion a été adaptée aux circonstances de la vie agricole. Yahvé, le dieu des montagnes du Sinaï, le dieu de l'orage et du volcan, habite maintenant dans « le pays » avec son peuple. Il est devenu un dieu rural, le maître des campagnes de Canaan, le seigneur de la terre cultivée. Comme les Baalim qu'il a subjugués, il veille sur la fertilité du sol et la prospérité de l'étable, il dirige la poussée des sèves et des germes. Les riches récoltes, tous les produits de l'aire et du pressoir viennent de lui et sont une manifestation de sa bonté[3]. Et le culte qu'on lui offre en

---

mais qui pratiquaient la culture des céréales. Les patriarches sèment et moissonnent au désert. (Genèse XXVII, 28; XXX, 24, 26; XXXVII, 7.) Sur la diversité des conditions culturelles du nomadisme au sédentarisme voir dans Lucien Fèbvre, *La Terre et l'évolution humaine*, 1922, le chapitre sur l'évolution du nomadisme, p. 314 à 358.

[1] Au désert la terre était considérée comme appartenant à la collectivité. C'est le clan qui possède les pâturages où paissent les troupeaux, c'est le clan qui cultive en commun les terres de l'oasis. Mais en Palestine le sol très morcelé et qui demande beaucoup au travail de l'homme pouvait difficilement se prêter à l'exploitation collective. Canaan était depuis des siècles un pays de petite culture où la terre était répartie entre des familles de paysans. Les Israélites ont accepté l'état de fait et l'organisation économique du pays conquis. Cependant il paraît bien que le souvenir d'une propriété communautaire s'est longtemps conservé. L'expression très fréquente dans l'A. T. « avoir part et héritage avec..... » en est un témoignage. Au reste il est probable que le collectivisme s'est partiellement maintenu dans les villages israélites pour certains terrains, en particulier pour les terrains de pacage. V. P. Schwalm, *La vie privée du peuple juif au temps de J. C.*, 1910, p. 448 à 464.

[2] V. II Samuel XIX, 38; I Rois XXI, 3; Amos VII, 17; Jérémie XX, 6.

[3] Conf. dans le cantique de Moïse :

Yahvé seul a conduit son peuple...
Et il l'a fait monter sur les hauteurs du pays.

retour est un culte de la nature et du travail champêtre. Trois fois par an, pour la fête, au temps des premiers épis, au temps de la moisson et au temps des vendanges, à la fin de l'année, les membres de la *michpâkhâ* montent au haut lieu pour offrir les prémices et se réjouir devant Yahvé [1].

Cet idéal nouveau des Benê Israël, fait d'amour de la terre et de confiance au dieu qui donne les fruits de la terre, a trouvé son expression dans la bénédiction du vieux patriarche.

D'après la tradition yahviste, Isaac dit sur son fils Jacob :

Oui, l'odeur de mon fils
Est comme le parfum d'un champ
Que Yahvé a béni.
Que les peuples te servent
Et que les nations se prosternent devant toi !
Malédiction à qui te maudira,
Bénédiction à qui te bénira [2].

Et d'après une autre tradition rapportée par l'Elohiste :

Qu'Elohim te donne
La rosée des cieux,
Le suc de la terre,
Abondance de froment et de moût.
Tu seras le maître de tes frères
Et les fils de ta mère se prosterneront devant toi [3].

Israël a mangé le fruit des champs,
Il lui a fait sucer le miel du rocher
Et l'huile qui sort du cœur du rocher,
La crème des vaches et le lait des brebis
Avec la graisse des agneaux
Et des béliers de Bachan et des boucs
Avec la fleur du froment,
Et tu as bu le sang de la grappe, le vin.
Deut. XXXII, 13, 14.

[1] Conf. les prescriptions du Code yahviste : « Tu observeras la fête des pains azymes... au temps fixé dans le mois des épis... Tu célébreras la fête des semaines au commencement de la moisson et la fête de la récolte à la fin de l'année. Trois fois par an tous tes mâles viendront voir la face de Yahvé l'Elohim d'Israël... Le meilleur des prémices de ton champ tu l'apporteras dans la maison de Yahvé ton Elohim ». Exode XXXIV, 18, 22, 23, 26.

[2] Genèse XXVII, 26, 29 b.

[3] Genèse XXVII, 27, 29 a et c.

Et sur Esaü il prononça cette parole :

> Privé du suc de la terre
> Sera ton habitat
> Et de la rosée des cieux ;
> Tu vivras de ton épée
> Et tu seras asservi à ton frère [1].

Telle est l'opposition entre le sédentaire et le nomade. Jacob est l'agriculteur heureux et prospère. Il sait le prix de sa terre fertile, et il aime à respirer le parfum des glèbes rafraîchies par la pluie. Son Dieu l'a béni. Cependant Esaü est resté le nomade irréductible, isolé dans une région sauvage et pauvre, chasseur et pillard, qui vit de son maigre butin. Et malgré son orgueil et ses instincts anarchiques, il ne peut se passer de son voisin industrieux et rusé. C'est Jacob qui toujours l'emportera sur lui. Et les enfants d'Edom deviendront tributaires d'Israël.

D'autre part, Israël a subi l'influence de la civilisation cananéenne. Il l'a subie d'autant plus fortement que la conquête ne s'est pas faite en une fois par la marche irrésistible d'une armée toujours victorieuse, mais par progression lente et avec pénétration réciproque.

> Les enfants d'Israël habitèrent au milieu des Cananéens, des Hittites, des Amorites, des Phérézites, des Hévites, des Jébusites, ils prirent leurs filles comme femmes et ils donnèrent à leurs fils leurs propres filles et ils servirent leurs élohim [2].

Depuis des siècles, Canaan était sur l'une des grandes routes de l'Orient un centre de culture syncrétique essentiel où les diverses civilisations de la Chaldée, de l'Egypte, de l'Asie mineure et de l'Egée venaient s'associer [3]. L'influence chaldéenne paraît avoir été la plus ancienne et la plus constamment prédo-

---

[1] Genèse XXVII, 39, 40.

[2] Juges III, 5, 6.

[3] Pour l'appréciation de ces différentes influences culturelles v. P. H. Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente*, 1914, p. 427-461 ; Benzinger, *Hebräische Archäologie* [2], 1907, p. 43 à 57 et Bertholet, *Kulturgeschichte Israels*, 1919, p. 27 à 81.

minante. Au temps de Hammourabi, le pays d'Amourrou était tributaire de Babylone[1]. Sept siècles plus tard, à l'époque de la correspondance de Tell el Amarna, la Palestine soumise à l'Egypte continuait à se servir du babylonien comme langue officielle[2]. D'autre part, la domination égyptienne ne pouvait manquer d'exercer son action; les soldats et les fonctionnaires du Pharaon importaient dans les villes cananéennes leurs coutumes, leurs cultes et leurs superstitions[3]. L'influence égéenne, particulièrement active sur les côtes, paraît avoir pénétré dans le haut pays[4]. Enfin, à plusieurs reprises, les envahisseurs hittites se sont avancés vers le sud et y ont laissé, eux aussi, des traces de leurs arts et de leurs institutions[5].

---

[1] L'influence chaldéenne avait d'ailleurs précédé les conquêtes de Hammourabi. Vers 2600, Sargon l'Ancien se glorifie d'avoir étendu l'empire de Lagach jusqu'à la mer occidentale et d'avoir dressé ses stèles dans le pays de l'Occident. Et son fils Naram-Sin s'appelle le seigneur des quatre régions et se glorifie de conquêtes analogues. V. Lehmann-Haupt, *Israel, seine Entwicklung im Rahmen der Weltgeschichte*, 1911, p. 12 à 14.

[2] La découverte des lettres des archives de Taanak montre que le babylonien n'était pas seulement employé comme langue diplomatique, mais aussi pour la correspondance privée.

[3] L'influence de la civilisation égyptienne, que les panbabylonistes avaient trop volontiers négligée, paraît s'être exercée, elle aussi, dès une antiquité très reculée. Les récentes fouilles de Byblos ont montré comment sous l'ancien empire l'Egypte était déjà en relations assidues avec la côte syrienne et y avait fondé d'importantes colonies. D'autre part, à l'intérieur du pays, les vestiges des tombeaux et des palais de Gézer attestent des influences égyptiennes antérieurement au 2e millénaire. V. H. Vincent *Canaan d'après l'exploration récente*, p. 427 à 463.

[4] L'influence égéenne paraît s'être exercée tout particulièrement dans la céramique et le travail des métaux. V. Dussaud, *Les civilisations préhelléniques dans le bassin de la mer Egée*, 1914, p. 290 à 326.

[5] Les Hittites se sont installés dans la Syrie septentrionale et moyenne jusqu'au Liban au XVe siècle. D'abord refoulés par les grands Pharaons de la XVIIIe dynastie, ils sont probablement descendus jusqu'en Palestine sous Amenophis IV. Ramsès II, après les avoir combattus, les reconnaît officiellement et signe avec eux un traité d'alliance. Même après le recul des Hittites et la décadence de leur empire (1200), leur influence paraît être restée fort active, surtout dans le domaine du droit et dans les

L'établissement des Hébreux en Palestine marque un recul de la culture. Israël répugnait à la civilisation urbaine. Comme les anciens patriarches, il habite à côté des villes cananéennes sans se souiller à leur contact impur[1]. Et lorsqu'il a été le plus fort, il les a vouées par khérem, mais il ne les a pas rebâties. Jéricho, Sichem, Megiddo, et tant d'autres cités autrefois prospères, ont été détruites, et ce n'est qu'à l'époque royale qu'elles se relèveront de leurs ruines.

Les clans israélites, dispersés dans le pays, depuis Dan jusqu'à Beerchéba, ne pouvaient manquer de subir à la longue l'attraction d'une culture supérieure. Tout en gardant leur indépendance anarchique et leur héroïque brutalité, ils ont appris du Cananéen asservi des mœurs et des pensées nouvelles.

Toute une littérature aux formes variées apparaît dès cette époque. Elle est toujours œuvre anonyme. Mais déjà nous remarquons une tendance à la spécialisation artistique. Il y a en Israël des poètes chanteurs et des conteurs. Dans la généalogie des Qénites, au chapitre IV de la Genèse, Youbal, fils de Lémek, est appelé l'ancêtre de ceux qui jouent de la harpe et du chalumeau *kol-tôphês kinnôr ve'oûgâb*[2]. Il s'agit sans doute de groupes de musiciens ambulants analogues aux aèdes et aux rhapsodes des Grecs ou aux bardes, jongleurs et ménestrels du moyen âge[3]. Le Yahviste les classe immédiatement après les nomades et avant les forgerons.

---

institutions militaires. Sur les rapports du code hittite avec la tora mosaïque, voir l'étude d'Aubert dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1924, p. 352 à 380.

[1] Sur l'attitude des Benê Israël vis-à-vis de la civilisation des villes v. les récits du Yahviste et de l'Elohiste, particulièrement l'histoire de la tour de Babel et de la confusion des langues (Genèse XI) et l'histoire de Sodome et Gomorrhe que Yahvé détruisit à cause de leur luxure (Genèse XIX, 1 à 29).

[2] Genèse IV, 21.

[3] L'apparition de corporations de chanteurs et poètes marque un moment décisif dans l'évolution artistique. Nous pouvons constater l'existence de pareils groupements chez un certain nombre de non-civilisés,

Au chapitre XXI du livre des Nombres il est question des poètes, des faiseurs de sentences. Le chant satirique contre Moab est introduit par ces paroles :

*'al kên yô'meroû hammôchelîm*
C'est pourquoi les *môchelîm* disent... [1]

Ces môchelîm — même racine que *mâchâl* — sont ceux qui composent et qui chantent les paroles rythmées.

On voudrait pouvoir se les représenter tels qu'ils ont vécu, ces premiers chanteurs d'Israël. Ils vont à travers le pays, de village en village. Ils se sont arrêtés près de la source ou devant la porte du rempart. Et la foule vient les écouter, les jeunes gens et les jeunes filles, en troupes joyeuses, les laboureurs après leur travail et les vieillards fatigués qui viennent se reposer à la brise du soir. Car ce peuple aime les récits des conteurs et les chants des poètes. Dans les grandes circonstances de la vie tribale, dans les moments de crise ils excitent les enthousiasmes du peuple, ils sont les entraîneurs d'Israël [2].

---

mais qui ont déjà dépassé les phases inférieures de la mentalité primitive, par exemple dans les tribus du Haut-Nil et de l'Est africain, chez les Bongos, chez les Bambaras, chez les Mittous. Chez les Mandingues la caste des orateurs et musiciens est tenue pour inviolable même en temps de guerre. V. Schweinfurth, *Im Herzen von Afrika* [3], 1918, p. 151 et 232. Letourneau, *L'Evolution littéraire*, p. 64 à 67. Souvent ces confréries ont un caractère religieux et cultuel, par exemple les aréoïs polynésiens.

[1] Nombres XXI, 27.

[2] On peut se demander quelle relation il y avait entre les poètes, les voyants et les nebiim. Le *rô'é* tel qu'il est écrit dans l'histoire de Samuel ressemble bien par certains côtés au *châ'ir* des Arabes préislamiques, à la fois poète, diseur d'oracles et magicien. Quant aux premiers *nebî'îm* (I Samuel X, 5 à 13), ce sont des extatiques, et la parole de Yahvé qu'ils annoncent ne se manifeste qu'à l'état de délire sacré. L'inspiration des *môchelîm* était probablement plus profane et plus apaisée, et sans doute analogue à celle des *khăkâmîm*. Conf. Esaïe XXVIII, 14 ; Ezéchiel XVI, 44. Cependant le nâbî peut devenir un poète et le poète peut faire œuvre de nâbî. Ce n'est sans doute pas par suite d'un pur anachronisme que, dans le récit en prose des Juges IV, Débora est appelée prophétesse *Debôrâ 'ichchâ nebî'â* (IV, 4).

Le poète pouvait être parfois une femme. Au moment de la coalition des clans d'Ephraïm, de Benjamin, de Makir, d'Issakar, de Zabulon et de Nephtali contre les Cananéens de la plaine de Yizréel, ce fut une poétesse, Débora, qui appela le peuple au combat et entonna le chant de guerre[1].

Chanteurs et conteurs formaient des ghildes où l'on se transmettait légendes et chants par tradition orale de maître à disciple. Cependant, une place croissante est laissée à l'inspiration individuelle, sans que toutefois la personnalité du poète arrive à se dégager complètement de la collectivité.

Maintenant la poésie devient plus complexe et plus harmonieuse dans sa forme, et elle exprime des sentiments moins élémentaires et plus affinés. A la place des deux ou trois stiches du chant populaire primitif, ce sont des morceaux relativement étendus, et l'agencement strophique apparaît[2]. Le chant satirique contre Moab n'est sans doute qu'un fragment d'un plus long poème ; le Cantique de Débora et l'Oracle de Balaam sont des œuvres d'art très complètes et savamment organisées.

---

[1] Juges V, 12. Dans certaines sociétés primitives ce sont de préférence les femmes qui ont pour fonction de conserver le trésor légendaire et poétique du groupe. Conf. van Gennep, *La formation des légendes*, 1910, p. 268, 269 ; O. Böckel, *Psychologie der Volksdichtung*, p. 90 à 99. Par exemple chez les Botocudos, chez les Fidjiens, chez les Kamchadales, les dicts et les chants sont presque exclusivement l'œuvre des femmes. Quant au rôle des femmes dans les chants de guerre, ce n'est pas seulement après la bataille, dans l'acclamation des vainqueurs qu'il s'exerce. Dans certains cas une femme est chargée d'entraîner les guerriers au combat et de pousser la première le cri de guerre. V. les exemples cités par Lévy Bruhl, *La mentalité primitive*, p. 372, 375.

[2] L'intervention de voix différentes dans la poésie chorale, et aussi la nécessité de certains arrêts dans le chant, devait avoir pour conséquence la division en strophes. D'autre part, dans certains cas, le parallélisme pouvait porter non seulement sur un distique, mais aussi des tristiques ou des quadristiques.

Mais les règles de la strophique, surtout dans les anciens poèmes, ne paraissent pas avoir été beaucoup plus précises que celles de la rythmique, et les divisions n'avaient sans doute rien d'uniforme, ni de très rationnel.

Toutefois, la matière poétique reste toujours assez peu différenciée. Les éléments épiques, lyriques et dramatiques se confondent dans les mêmes œuvres. Et non seulement il ne peut être question d'appliquer aux documents littéraires du temps des Juges les catégories des littératures classiques, mais les genres à proprement parler sémitiques et hébraïques, le *chîr*, cantique cultuel ou chanson profane, le *mâchâl* sapiential ou satirique, la *qînâ*, y manquent encore de fixité[1]. Cette indifférenciation, cette confusion des genres est particulièrement sensible dans les Bénédictions de Jacob et de Moïse.

* * *

Les Bénédictions de Jacob et de Moïse (Genèse XLIX, Deutéronome XXXIII), marquent la transition entre le chant populaire primitif et la poésie littéraire.

Dans leur forme actuelle, ces poèmes sont une série de sentences que les héros fondateurs, le patriarche et l'homme de Yahvé, auraient prononcées sur les douze tribus au moment de mourir. Chacune des tribus reçoit sa parole spéciale, sentence d'éloge ou de blâme, de promesse ou de menace. La plupart des Introductions à l'Ancien Testament ont étudié ces morceaux comme s'il s'agissait de compositions d'un seul jet, tout en reconnaissant qu'ils peuvent dans certains cas partiellement procéder de sources plus anciennes. On attribue la Bénédiction de Jacob au

[1] Gunkel, dans son Israelitische Literatur, *Die Kultur der Gegenwart*, I, t. VII, et dans ses articles Profane Dichtung im A. T. et Psalmen de la *Religion in Geschichte und Gegenwart*, croit pouvoir distinguer, dès la plus ancienne époque de la littérature biblique, entre 1° Poésie privée et profane, chants d'amour, chants de victoire, complaintes funèbres; 2° Poèmes politiques, chants royaux, chants de combat et de victoire, chants satiriques, bénédictions et malédictions pseudonymes; 3° chants cultuels : hymnes, lamentations, chants de sacrifice. Il y a sans doute beaucoup à retenir de cette classification. Elle ne laisse pas cependant d'être un peu artificielle en sa complexité. Les catégories établies par Gunkel peuvent être des distinctions commodes pour le critique, elles ne répondent pas toujours à des genres bien réels.

Yahviste, et on place sa composition au IX^e siècle. La Bénédiction de Moïse serait de l'Elohiste, et il faudrait la placer au VII^e siècle. Ce sont bien là les dates extrêmes auxquelles les allusions historiques nous reportent. Dans la Bénédiction de Jacob est proclamée la prééminence de Juda[1]. Lévi est la tribu sans terre, mais il n'est pas encore question de sa dignité sacerdotale[2]. Dans la Bénédiction de Moïse, Juda est réduit à une mention rapide[3]. C'est à Joseph qu'est attribuée la souveraineté. Les milliers d'Ephraïm et de Manassé frapperont les peuples et les domineront[4]. Quant à Lévi, il est salué comme l'homme fidèle auquel les *oûrîm et toummîm* ont été confiés, et qui offre le sacrifice et enseigne les lois de Yahvé à Israël[5].

Mais ces diverses considérations, qui nous renseignent seulement sur la date des deux dernières rédactions des Bénédictions, ne doivent pas nous faire perdre de vue leur caractère primitif. La plupart des dicts rythmés qui ont servi à les composer remontent aux premiers temps de la conquête, vraisemblablement au XII^e siècle.

Une littérature qui, malgré les remaniements successifs et malgré les obscurités du texte, garde encore sa couleur antique et sa forte originalité. Bénédictions et malédictions, oracles avec promesses ou menaces, satires à l'adresse de certaines tribus, énigmes et jeux de mots plus ou moins intraduisibles[6]. Et dans

---

[1] Genèse XLIX, 8, 10.

[2] Genèse XLIX, 5 à 7.

[3] Deutéronome XXXIII, 7. Cependant la sentence sur Juda dans la bénédiction de Moïse paraît bien être la plus ancienne. Juda y est représenté comme une tribu isolée qui lutte péniblement contre des adversaires qui l'oppriment, ce qui était bien le cas à l'époque des Juges.

[4] Deutéronome XXXIII, 17.

[5] Deutéronome XXXIII, 8 à 10.

[6] Les noms de certaines tribus fournissent matière à des allitérations. Par exemple *dân yâdîn ʿammô* «Dan juge son peuple»; et surtout *gâd gedoûd yegoûdénnoû vehoû' yâgoud ʿâqêb*, « Gad des assaillants l'assaillent, mais lui les assaillera et les poursuivra ». Genèse XLIX, 17, 19.

Le calembour est un genre universellement pratiqué dans la litté-

tout cela il y a de l'art, un art encore rudimentaire, mais puissant et tout spontané.

En outre, nous y trouvons une description étrangement vivante et réaliste de la société israélite à l'époque des Juges. En quelques traits rapides le poète évoque les circonstances historiques et géographiques, ainsi que les caractères ethniques des différentes tribus. Une société héroïque et barbare, encore tout près de ses origines. Des clans de paysans, mais des paysans qui n'ont pas renoncé à la liberté patriarcale, à l'anarchie superbe des temps nomades, et qui splendidement isolés dans leurs montagnes ne connaissent pas de maître et ne se courbent pas sous un joug étranger. « En ce temps-là il n'y avait pas de roi en Israël, et chacun faisait ce qui lui semblait bon »[1].

C'est pourquoi les tribus sont louées pour leur vaillance dans le combat, leur ardeur au pillage, leur ruse et leur férocité.

C'est un jeune lion que Juda.
Tu as grandi pour le pillage, mon fils.
Il s'est accroupi, il s'est couché comme un lion,
Comme une lionne, qui pourrait le faire lever ?
..... Que Dan soit un serpent sur le chemin,
Une vipère sur le sentier
Qui mord les jarrets du cheval
Et le cavalier tombe à la renverse.
..... Benjamin est un loup qui déchire.
Dès le matin il dévore sa proie
Et le soir il partage le butin[2].

Et dans la Bénédiction de Moïse:

Gad se couche comme une lionne,
Il déchire les bras et la tête...
Dan est un jeune lion
Qui s'élance de Bachan[3].

---

rature populaire. Mais il ne faut pas chercher ici que des jeux d'esprit et des étymologies fantaisistes. Etant donnée la conception que le primitif se faisait de la valeur mystique des mots, le rapprochement de noms d'assonnance analogue devait avoir quelque correspondance dans les choses.

[1] Juges XXI, 25.
[2] Genèse XLIX, 9, 17, 27.
[3] Deutéronome XXXIII, 20, 22.

Voilà un milieu de rudes lutteurs. Ce sont bien les descendants des Khabirou, ces envahisseurs venus d'au delà le fleuve dont parlaient les lettres de Tell el Amarna. Ils aiment la guerre et ils vivent de brigandage autant que de leur travail.

Au reste, la guerre et le brigandage ont leurs règles, et il y a un droit des gens. Dans la Bénédiction de Jacob, Siméon et Lévi sont maudits pour avoir violé ce droit et pour avoir dépassé les limites permises à la violence[1]. Quant à Ruben il est condamné pour son impudicité, et il a perdu son droit d'aînesse à cause de l'inceste qu'il a commis[2].

Dans d'autres tribus l'adaptation au nouveau milieu culturel est plus avancée, et les passions ethniques tendent à disparaître. Zabulon, au pied du Carmel, près de la côte, a vu les caravanes des marchands passer sur sa terre, et il commence à se mêler à elles pour trafiquer « les richesse de la mer »[3]. Acher, établi en Galilée, possède les plus belles terres de Palestine; « il produit des mets pour les rois et ses pieds baignent dans l'huile »[4]. Son frère Issakar cultive, lui aussi, des champs fertiles au nord de la plaine de Yizréel. Mais pour s'y maintenir il a dû accepter la suzeraineté des puissantes cités cananéennes qui commandent à la région; il leur a payé tribut et fourni corvée. Issakar, ce nom ne signifie-t-il pas homme de salaire?.....

> Issacar est un âne robuste
> Qui se couche au milieu des enclos.
> Il a vu que le repos était bon,
> Et que la contrée était agréable.
> Il a courbé ses épaules pour le fardeau
> Et il est devenu tributaire[5].

[1] Genèse XLIX, 5 à 7. Ce texte fait vraisemblablement allusion à l'histoire du massacre des Sichémites par Siméon et Lévi. Genèse XXXIV.

[2] Genèse XLIX, 4; conf. XXXV, 22.

[3] Genèse XLIX, 13.

[4] Genèse XLIX, 20.

[5] Genèse XLIX, 14, 15. Conf. l'étymologie que le récit du yahviste donne d'Issakar. Léa avait dit du fils de sa servante né sur ses genoux : *nâtan ʾélôhîm sekâri.* Dieu m'a donné mon salaire ; et elle l'appela Issakar. (Genèse XXX, 18.)

En dépit de ce mépris splendide pour le fellah asservi, et de cette admiration pour les vaillants habiles à l'embuscade et prompts à la razzia, les poètes sont accessibles à des sentiments plus adoucis. Et à côté de l'épopée il y a l'idylle.

La Bénédiction de Jacob rapporte encore ce dict sur Juda:

Il attache son âne à la vigne,
Et au cep de soreq le petit de son ânesse.
Il lave dans le vin son vêtement
Et dans le sang des raisins son manteau,
Ses yeux sont rouges de vin,
Ses dents sont blanches de lait[1].

Un tableau rustique au dessin naïf, mais de belle couleur... On aperçoit les campagnes de Juda avec leurs horizons sévères. Voici le village entouré de champs en terrasse au flanc des collines. Où bien c'est une vigne au milieu des maquis avec la tour de garde et le pressoir. Laborieux et obstiné, le Judaïte a conquis sa terre sur la nature. Et quand il n'est pas cultivateur et vigneron, il est berger et garde ses troupeaux au midbar.

La strophe sur Joseph est d'un art plus délicat. Non seulement nous y trouvons une plus grande abondance dans le développement, mais encore le symbolisme un peu âpre des autres bénédictions a fait place à une vision de la nature plus large et plus harmonieuse.

Joseph est un jeune taureau[2],
Un jeune taureau près de la source.....

[1] Genèse, XLIX, 11, 12.

La sentence sur Juda dans la Bénédiction de Jacob est formée de plusieurs morceaux, et elle porte la marque de rédactions successives. La partie la plus ancienne consiste en deux dicts célébrant la vaillance de Juda et la prospérité de sa terre. v. 9, 11 et 12. Quant aux versets 8 et 10, ils sont probablement une adjonction du rédacteur et datent des premiers temps de l'époque royale.

Cependant, l'hypothèse de l'unité de composition est défendue par Gressmann, qui voit ici la plus ancienne prophétie messianique de l'Ancien Testament. *Die Anfänge Israëls*, p. 177.

[2] On lit dans le texte massorétique : *bên pôrât yôsêph*, Joseph est le rejeton d'un arbre à fruits. Mais cette interprétation est assez peu conforme

..... Par l'Elohim de ton père qui te soutient,
Par El Chadday qui te bénit ;
Bénédiction des cieux en haut,
Bénédiction de l'abîme au-dessous,
Bénédiction des mamelles et de la matrice.....
Bénédiction des antiques montagnes,
Qu'elles viennent sur la tête de Joseph,
Sur le chef du prince de ses frères [1].

La Bénédiction de Moïse développe le même thème avec diverses variantes d'une facture plus littéraire et sans doute plus moderne [2].

Bénie de Yahvé soit sa terre
Par les précieux dons du ciel, par la rosée,
Et par les eaux de l'abîme d'en bas,
Par les meilleurs fruits du soleil
Et les meilleurs fruits que la lune produit,
Par les plus beaux produits des antiques montagnes
Et les dons exquis des collines éternelles.
Que le don de la terre et de son abondance
Et la grâce de celui qui habite dans le buisson
Viennent sur la tête de Joseph,
Sur le chef du prince de ses frères !
Son taureau premier né est plein de majesté [3],
Ses cornes sont les cornes d'un buffle.
Avec elles il frappe tous les peuples
Jusqu'aux extrémités du pays [4].

Ces paroles évoquent l'âme d'un paysage et l'âme d'une race. Au cœur de la Palestine s'étendent les vallées de Sichem fraîches et bien cultivées. Là il y a des eaux vives avec des prai-

---

au symbolisme des Bénédictions, qui comparent les tribus aux animaux de la steppe et non à des végétaux. D'autre part on ne voit pas le rapport entre l'image du verset 22 et celle du verset 23. « Les archers l'ont provoqué... » Avec Gunkel nous lisons *ben pârâ*.

[1] Genèse XLIX, 22, 25, 26.

[2] Dans tous les cas la rédaction du morceau paraît antérieure à l'époque davidique. Manassé est nommé à côté d'Ephraïm, v. 17, et n'a pas encore émigré dans l'au-delà du Jourdain. La désignation de Yahvé comme le Dieu qui habite dans le buisson remonte à une époque assez voisine des temps mosaïques.

[3] Allusion au culte du taureau assidûment pratiqué en Ephraïm.

[4] Deutéronome XXXIII, 13 à 17.

ries, des champs fertiles et des vergers. Les clans qui habitent le pays sont forts et nombreux. Leurs « milliers » sont redoutés, ils sont les maîtres de la montagne. Mais plus encore que de la force de ses hommes d'armes, Joseph se réjouit pour la splendeur de ses champs, l'abondance de ses récoltes, les bénédictions de la terre et du ciel.

* * *

Le sentiment de la nature, tel qu'il s'exprime dans ces morceaux, n'apparaît en général qu'à un certain degré du développement esthétique. Le primitif vit au milieu de la nature, mais elle lui est trop habituelle et il en subit trop durement la loi pour en apercevoir la beauté. L'étonnement et l'admiration qu'inspirent à l'homme la magnificence de la création et le mouvement incessant de la vie suppose une assez longue méditation et une certaine culture intellectuelle[1]. Lorsque le primitif s'est mis à considérer le cadre et les conditions extérieures de son existence, et les divers aspects de la nature, c'est au côté pratique et immédiatement utile qu'il s'est attaché. Aujourd'hui encore ce que les paysans remarquent dans un paysage, c'est la fertilité du sol et la prospérité des cultures. La terre n'est belle que dans la mesure où elle est fécondée par le travail et où elle produit abondamment[2]. C'est ainsi que les poètes israé-

[1] Les théoriciens de l'école naturaliste qui, avec Max Müller, faisaient sortir la religion du sentiment de l'infini provoqué dans l'homme par la vision de la nature, exagéraient quelque peu la capacité philosophique de l'humanité primitive. Le mot célèbre de Pascal : Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraye, n'exprime pas précisément l'émotion élémentaire et spontanée d'un sauvage en face de la nature immense, il est la conclusion des expériences et des spéculations du mathématicien et du physicien.

[2] Devant de riches moissons ou une abondante récolte de pommes de terre, les paysans du Quercy disent : *Qu'uno poulido viando !* Quelle belle viande (*vivenda*). Et pour décrire la splendeur quelque peu sauvage des gorges de l'Aveyron, un vieillard s'écriait : *Qu'un pièiré païs, mès és poulit à foço d'esse lèd !* Quel pauvre pays, mais il est beau à force d'être

lites ont célébré la richesse des vallées arrosées par les eaux courantes, et les champs qui donnent le froment et l'orge dont se nourrissent les hommes, et les collines cultivées où la vigne et l'olivier donnent leurs fruits.

D'autre part, à côté de cet utilitarisme élémentaire dont le sentiment esthétique ne s'est de longtemps affranchi, nous trouvons chez le primitif la tendance à animer la nature. L'univers est plein de puissances mystiques, et les phénomènes de la vie universelle, le vent qui souffle, l'arbre qui fleurit, l'étoile qui brille au firmament, en sont les manifestations. Et l'on s'est représenté ces forces de vie comme des âmes analogues à l'âme, ou aux âmes, que l'homme porte en lui.

Cette conception anthropomorphique de la nature ne pouvait manquer d'exercer son influence sur l'art, comme elle a laissé sa marque profonde dans les religions. Nous savons le développement qu'elle a pris dans la poésie des peuples indo-européens depuis le Rig-Véda jusqu'aux chants homériques. Elle a eu aussi sa place chez les Sémites, et la théorie de Renan qui fait du manque de sentiment mythologique un des traits caractéristiques du génie sémitique[1] n'a pas résisté au témoignage des

---

laid ! Ces derniers mots indiquent un progrès dans le sentiment artistique qui commence à se dégager des préoccupations d'utilité et du besoin de conservation.

[1] « La nature tient peu de place dans les religions sémitiques : le désert est monothéiste ; sublime dans son immense uniformité, il révéla tout d'abord à l'homme l'idée de l'infini, mais non le sentiment de cette vie incessamment créatrice qu'une nature plus féconde a inspiré à d'autres races. La façon nette et simple dont les Sémites conçoivent Dieu séparé du monde excluait ces poèmes divins où l'Inde, la Perse et la Grèce ont développé leur fantaisie, et qui n'étaient possibles que dans l'imagination d'une race laissant flotter indécises les limites de l'humanité et de l'univers..... Qu'il y a loin de cette étroite et simple conception d'un Dieu isolé du monde et d'un monde façonné comme un vase entre les mains du potier, à la théorie indo-européenne animant et divinisant la nature, comprenant la vie comme une lutte, l'univers comme un perpétuel changement, et transportant en quelque sorte dans les dynasties divines la révolution et le progrès. » (Renan, *Histoire des langues sémitiques*, 1856, p. 7.)

faits. Et il paraît bien qu'Israël a suivi la tendance commune. D'après un récit de l'Elohiste, le patriarche Jacob revenant du pays des « fils de l'Orient » rencontra des élohim qui s'ébattaient en troupe dans la plaine, et il dit : « C'est le camp des élohim! »[1]. Ainsi devait apparaître le monde à l'imagination des Hébreux comme un champ peuplé de dieux et de génies, plein de surnaturel et de miracles. Et dans les clairs matins d'Orient les poètes ont entendu les étoiles danser en chœur et les *benê 'ĕlôhîm* pousser des cris d'allégresse[2].

Il reste cependant que le tempérament de la race, aussi bien que la tendance monolâtrique de la religion, ont refoulé le primitif animisme et empêché l'éclosion de légendes naturistes développées. C'est pourquoi dans la poésie hébraïque, au lieu de l'animation mythologique de la nature, nous trouvons seulement un symbolisme naturiste. A travers la nature le poète voit l'homme, et la variété des phénomènes du monde extérieur lui apparaît comme autant d'images et de paraboles. La nature devient alors le symbole de la vie de l'esprit[3].

Ce symbolisme était conforme aux habitudes ancestrales et aux caractères fondamentaux de la langue. Les langues sémitiques ont un vocabulaire restreint et une syntaxe d'une extrême simplicité, ce qui rend singulièrement difficile le mécanisme de la phrase et l'expression exacte de la pensée. Par contre elles sont réalistes et fortement imagées. Les mots racines y sont pour ainsi dire formés à l'imitation de la nature. On dirait que la sensation y est directement reflétée. Ces mots sont autant de métaphores qui donnent à la pensée une forme concrète et visible. En hébreu la colère c'est le feu qui consume, le désir c'est la soif inapaisée, l'orgueil c'est le regard élevé, l'obstination c'est la

---

[1] Genèse XXXII, 1, 2.

[2] Job. XXXVIII, 7.

[3] V. mon étude sur le sentiment de la nature et le symbolisme chez les lyriques hébreux dans *Revue d'Hist. et de Phil. religieuses*, 1re année, p. 387 à 408.

raideur du cou, prendre courage c'est ceindre ses reins et affermir ses genoux, le pardon c'est l'effacement des actions passées, la joie c'est le tressaillement, la justice c'est la voie droite. Et plus une conception est abstraite, plus elle tend à prendre corps et à se matérialiser dans l'expression[1].

Une telle langue est particulièrement impropre à la démonstration philosophique et au développement oratoire. Mais elle s'adapte merveilleusement au lyrisme du poète. On a dit que la poésie est le don de parler par images. Ici l'image apparaît spontanément et elle se substitue immédiatement à l'idée qu'elle doit mettre en relief.

Il semble bien que dans son interprétation symbolique de la nature l'homme a d'abord considéré de préférence le monde animal. Les animaux apparaissent tantôt comme des adversaires redoutables, tantôt comme des compagnons et des serviteurs; dans certains cas c'étaient des parents, les parents du clan totémique[2]. Ils étaient donc en quelque mesure humanisés, et à ce titre ils pouvaient devenir l'objet du sentiment esthétique. Dans les Bénédictions de Jacob et de Moïse nous trouvons toute une symbolique du monde animal. Certaines tribus sont comparées aux bêtes de la steppe, le lion, le loup, pour leur vaillance et leur férocité. D'autres sont semblables au taureau sauvage pour la

[1] Conf. Renan, *Hist. des langues sémitiques*, p. 18 à 25.

[2] Il y avait déjà toute une symbolique de la nature dans le totémisme, l'animal *totem*, ou la plante *totem*, étant considérés comme l'emblème de la tribu. Cependant, la théorie du totémisme primitif des Sémites reste toujours une hypothèse non démontrée et en faveur de laquelle nous n'avons, de l'aveu de Robertson Smith lui-même, aucun témoignage direct et décisif. Le culte des animaux chez les Syriens et les Cananéens ne saurait être allégué comme une preuve. Lorsque le taureau est associé au culte des Baalim, le poisson à Atargatis, la colombe à Astarté, il peut n'y avoir là que des représentations figurées de certains attributs de la divinité. Quant au fait que dans la bénédiction de Jacob, Juda est appelé un lion, Joseph un taureau, Benjamin un loup, etc., avec un peu d'imagination on pourrait arriver à y voir une survivance totémiste. Mais cette interprétation n'est rien moins que nécessaire.

force, d'autres à la biche qui court dans les prairies et d'autres à la vipère. Les animaux domestiques sont moins souvent nommés. Les comparaisons qu'on pouvait en tirer convenaient mal aux vertus d'un peuple vainqueur[1]. Il est question seulement de l'âne, esclave docile et robuste porteur de fardeaux, et du cheval mordu par le serpent. Mais nous ne sommes qu'au point de départ. La poésie hébraïque se fera remarquer par sa profonde compréhension du génie des bêtes[2], toutes créatures de Yahvé, qui ont reçu de lui le souffle et attendent de lui la nourriture[3].

Bien que le primitif n'ait jamais très nettement distingué entre les différents règnes de la nature, animal, végétal, minéral, et que les êtres et les choses lui soient tous apparus comme plus ou moins vivants et susceptibles de devenir le siège d'énergies mystiques, ce n'est probablement qu'à une époque relativement récente que le domaine de l'activité esthétique s'est étendu aux plantes et au monde inorganique. En tout cas, dans les textes anciens de la littérature biblique, avant le poème de Balaam, la symbolique des plantes ne paraît pas avoir encore joué de rôle.

Ce que nous ne trouvons pas dans la poésie hébraïque de l'époque ancienne, c'est le genre descriptif. Les littératures classiques de l'antiquité ont excellé dans ce genre. Les Grecs d'Homère à Théocrite, et les Latins, leurs imitateurs, nous ont laissé des descriptions de nature admirables pour la perfection de la forme et le fini du contour. Rien de tel en Israël. Il est bien vrai qu'après l'exil, dans la littérature sapientiale et dans cer-

---

[1] Cette prédilection pour les animaux sauvages est un trait qui atteste la haute antiquité des « Bénédictions ». La poésie hébraïque est encore tout près de ses origines nomades. Chez les Arabes d'avant l'islam, de nombreux clans portent le nom d'*asad* lion, *bohtha* vache sauvage, *thaur* taureau, *thoʿâʾl* renard, *djakhch* âne sauvage, *dhiʾb* loup, *khanach* serpent, *namir* panthère, etc. V. C. Huart, *Histoire des Arabes*, 1912, tome I, p. 27.

[2] Conf. l'histoire de l'ânesse de Balaam, Nombres XXII, 22 à 35.

[3] Conf. Ps. CIV, 27 à 30.

tains psaumes, les poètes ont essayé de représenter les aspects de la terre et du ciel et les variétés des plantes et des bêtes[1]. Mais ces descriptions n'ont jamais leur but en elles-mêmes, le poète ne décrit pas pour le plaisir de décrire, mais pour montrer l'action du Dieu vivant dans la nature universelle. Les cieux et la terre racontent la gloire de Yahvé, et toute la création célèbre sa miséricorde et sa bonté.

Mais les êtres et les choses ne sont rien en dehors de Dieu. C'est pourquoi on chercherait en vain dans la littérature biblique ce sentiment très évolué de sympathie esthétique où l'homme considère la nature comme la mère et l'amie, et aspire à entrer en communion avec elle. De tels états d'âme supposent une conception panthéiste du monde, et d'autre part ils sont l'aboutissant d'une sensibilité particulièrement affinée et d'un effort de compréhension intellectuelle que l'on ne trouve que dans des sociétés très civilisées et à des époques déjà décadentes.

* * *

Le Cantique de Débora peut avoir été composé un demi-siècle environ après les sentences des Bénédictions de Jacob et de Moïse. C'est encore un chant de tribu beaucoup plus qu'un vrai chant national. Cependant le chemin parcouru est considérable. Nous rencontrons ici pour la première fois dans la littérature hébraïque une œuvre d'ample étendue, d'un art encore archaïque, mais déjà maître de ses moyens[2], où le génie

[1] V. surtout le Ps. CIV, qu'on pourrait appeler le cantique des créatures, et la description des merveilles de la nature dans la réponse de Yahvé à Job. (Job XXXVIII à XLI).

[2] Le texte en est souvent obscur et tourmenté. Mais cela tient sans doute beaucoup plus au caractère archaïque de la langue et aux insuffisances de la vocalisation massorétique, qu'à un manque de composition.

Au point de vue prosodique nous y constatons une certaine organisation strophique. Ce sont des strophes de 4, 6, 8 et 10 stiches, correspondant aux divers épisodes.

On peut proposer la division suivante: 2—3; 4—5; 6—8; 9—11; 12; 13—15 a; 15 b—16; 17—18; 19—22; 23; 24—27; 28—30; 31. Ce qui fait deux

d'Israël s'affirme avec ses aspirations les plus caractéristiques, et annonce quelques-unes de ses plus puissantes virtualités.

Le rédacteur du livre des Juges nous présente ce chant comme un hymne triomphal que Débora et Baraq auraient chanté après leur victoire sur les Cananéens au Thabor[1]. Nous avons vu que ce genre était très pratiqué par les anciens Israélites. Il est encore dans les mœurs des Sémites du désert. Le Père Jaussen dans ses *Coutumes des Arabes au pays de Moab* cite le chant de victoire que ʿAwdeh-Abou-Tâ'îeh chef des Haweïtât fit composer pour célébrer ses exploits sur les Charârât[2]. C'est toujours la même manière lyrique avec l'expression des mêmes passions élémentaires de joie, de colère et d'orgueil, et la louange proclamée sur les vaillants qui ont donné leur vie dans la mêlée.

Pourtant il paraît bien que nous avons dans le cantique de Débora plus qu'une improvisation occasionnelle; c'est déjà la composition méditée d'un poète, que les *môchelîm* pendant des générations et des siècles ont conservée dans leur mémoire et reproduite ou imitée dans leurs chants.

Ces chants pouvaient être accompagnés de récits en prose. On était à la fois chanteur et conteur. Le récit du chapitre IV des Juges n'est sans doute pas le récit primitif qui devait servir d'introduction au Cantique. En tout cas, sous sa forme actuelle, il paraît être plus récent que le Cantique. Pour-

---

strophes de quatre stiches, quatre strophes de six stiches, trois strophes de huit stiches, trois strophes de dix stiches; plus l'invocation finale, deux stiches.

Il convient d'ajouter que, vu l'état du texte et les difficultés de sa lecture, un tel essai de classification strophique reste nécessairement incertain dans ses résultats.

[1] « En ce jour-là Débora et Baraq fils d'Abinoam chantèrent ce cantique... »

L'hypothèse traditionnelle de la composition par Débora paraît peu vraisemblable. Elle a contre elle le fait que le poète interpelle par deux fois Débora au cours du cantique v. 7 et 12.

[2] En 1902. Jaussen *op. cit.*, p. 178-180.

tant on peut estimer qu'il reproduit quelques-unes des traditions originales des conteurs[1].

Les Cananéens de la plaine de Yizréel et de la Galilée méridionale s'étaient coalisés sous la direction de Sisera, prince de Kharochet-haggoyim. Sisera disposait d'une forte armée, avec un grand nombre de chevaux et de chars de fer. Et les Israélites intimidés par leurs adversaires, qui occupaient les points stratégiques du pays, n'osaient plus sortir de leurs montagnes.

Alors les clans de Nephtali, de Zabulon, d'Ephraïm, de Benjamin et de Manassé, se levèrent à la voix d'une inspirée, Débora, femme de Lapidot. Débora appela Baraq fils d'Abinoam de Qadech en Nephtali et lui donna l'ordre au nom de Yahvé, l'élohim d'Israël, de marcher à la tête du peuple et de livrer bataille à Sisera. La bataille eut lieu au pied du Thabor, à la lisière de la plaine, en vue de Taanak et de Megiddo. Et la terreur de Yahvé frappa Sisera, et tous ses chars, et toute son armée; il fut entièrement battu. Tombé de son char, il s'enfuit à pied vers le nord. S'étant réfugié dans la tente de Khéber le Qénite pour s'y reposer un moment, Yaël femme de Khéber lui donna à boire du lait caillé, et, pendant qu'il dormait, elle saisit un piquet de la tente et elle le lui enfonça dans la tempe. Ainsi mourut Sisera; et à partir de ce jour, Yahvé humilia de plus en plus les Cananéens en face d'Israël.

---

[1] La valeur historique et l'originalité du ch. IV du livre des Juges doit être maintenue, malgré Wellhausen qui n'y voit qu'une reproduction atténuée et altérée du Cantique, une espèce d'haggada, v. *Prolegomena zur Geschichte Israels*[3], p. 249. Conf. P. Lagrange *Le livre des Juges*, p. 111 à 117. Si certains éléments du récit, par exemple, la mention de Yabin, roi de Khatsor comme chef de la confédération cananéenne (conf. Josué II. 1) et la fixation de l'armée israélite à dix mille hommes, en attestent la rédaction postérieure, d'autres traits sont manifestement primitifs. Non seulement la tradition du récit en prose est dans son ensemble indépendante de celle du cantique, mais encore dans certains cas elle paraît bien avoir conservé la relation la plus exacte, en particulier pour la description de la bataille et pour le meurtre de Sisera par Yaël.

C'est pour célébrer les exploits des tribus et la glorieuse délivrance que le poète du cantique a composé son œuvre. En Grèce cette œuvre eût été une épopée, en Israël ce fut un psaume[1]. Certes la matière épique ne manquait pas, et elle a fourni les motifs de divers épisodes. Mais l'intention du poète n'est pas de décrire une geste héroïque, c'est de chanter Yahvé et de dire le *mizmôr* en l'honneur de l'élohim vainqueur. Et comme d'autres psaumes de louange, le Cantique commence par une introduction solennelle où les rois et les princes des peuples sont appelés comme témoins[2]:

---

[1] La poésie hébraïque à aucune époque ne paraît avoir pratiqué d'autre genre que le chîr lyrique et le mâchâl sapiential. Nous n'y trouvons pas les genres plus impersonnels, les « genres communs », comme l'épopée et le drame, si largement représentés dans les littératures de l'antiquité classique et dans celles de certains peuples orientaux. Renan expliquait l'absence d'épopée chez les Sémites par la tendance monothéiste et par le manque de mythologie: « La grande épopée sort toujours d'une mythologie; elle n'est possible qu'avec la lutte des éléments divins et dans l'hypothèse où le monde est envisagé comme un vaste champ de bataille où les dieux et les hommes se livrent de perpétuels combats. Mais que faire pour l'épopée de ce Jéhovah solitaire, qui est celui qui est ?.. »

Cette explication est insuffisante, et sans doute convient-il de chercher des causes plus profondes, plus psychologiques. En réalité, nous pouvons constater dans le génie hébraïque une véritable infériorité des facultés d'exposition et de description. D'autre part, la langue poétique, avec ce perpétuel balancement de la pensée qu'est le parallélisme, et avec la forme sentencieuse des stiches, était particulièrement apte à exprimer l'émotion lyrique, à rendre les nuances variées et les vibrations de la vie intérieure; par contre elle s'adaptait mal aux exigences d'une description précise et à la continuité du récit épique. Sans doute y avait-il des éléments épiques dans le livre des milkhămôt Yahvé et dans le livre du Yâchâr, tout comme dans le Chant de Débora; mais les poètes ont été impuissants à les développer et à les organiser en un tout.

[2] Conf. Ps. LXVI, 1 à 4, XCVI, 1 à 3, XCVII, 1 à 6, XCVIII, 1 à 6, XCIX, 1, 2. A cause de ces analogies, Budde croit pouvoir considérer les versets 2 et 3 comme une introduction ajoutée à une époque récente. A la suite de Budde, le P. Lagrange considère le v. 3 comme une interpolation, attendu que le parallélisme *melâkîm* et *rôzenîm* est peu expressif et rappelle Hab. I, 10, Ps. II, 2, Prov. VIII, 15, XXXI, 4. Ces arguments, tout littéraires, sont insuffisants pour établir l'inauthenticité du texte.

Lorsqu'en Israël on a laissé flotter la chevelure[1],
Quand le peuple s'est offert pour le combat,
Bénissez Yahvé !
Ecoutez, rois, prêtez l'oreille, princes :
Moi pour Yahvé je vais dire un cantique,
Je psalmodierai pour Yahvé l'élohim d'Israël.

Puis c'est la description de la théophanie de Yahvé. Le Dieu naturiste du Sinaï[2] s'avance à travers la steppe. Au milieu des orages et des tremblements[3], il vient au secours d'Israël.

O Yahvé, quand tu sortis de Séir,
Quand tu t'avanças depuis le champ d'Edom,
La terre trembla, les cieux s'ébranlèrent[4],
Les nuées se fondirent en eau;
Les montagnes vacillèrent[5] devant la face de Yahvé[6],
Devant la face de Yahvé l'élohim d'Israël.

Yahvé est l'élohim d'Israël, et Israël est le peuple de Yahvé. C'est là le principe fondamental de la religion et du patriotisme.

[1] La plupart des traducteurs traduisent d'après les Septante : « Des chefs ont pris le commandement en Israël. » En réalité nous avons dans ce texte une allusion au vœu que faisaient les guerriers dans l'ancien Israël de laisser pousser leur chevelure jusqu'à ce que la guerre sainte fût terminée. Conf. le cas de Samson et le vœu de naziréen. Juges XII, 5. Nombres V, 5. Le tabou de la chevelure était pratiqué par les Arabes, v. Wellhausen *Reste arabischen Heidentums*², p. 123. Aujourd'hui encore, lorsque les Fuqarâ partent pour la razzia ils dénouent leurs tresses, et l'on dit de quelqu'un qui s'apprête à partir en expédition, « il a dénoué sa tête ». Jaussen et Savignac *Coutumes de Fuqarâ*, p. 73. Nous trouvons des pratiques analogues dans les rites de guerre des non-civilisés, par exemple, chez les Zoulous, les indigènes des îles Célèbes et les Fidjiens. V. F. Schwally *Semitische Kriegsaltertümer*, p. 69 à 74.

[2] Bien qu'Israël soit maintenant établi en Palestine, Yahvé reste toujours le Dieu du Sinaï. Conf. I, Rois XIX, 8.

[3] On voit généralement dans l'introduction du Cantique la description d'un orage historique qui aurait contrarié la marche de la cavalerie cananéenne et fait déborder le torrent du Qichon, v. 20, 21. Cette interprétation rationalisante n'est nullement indispensable, attendu que l'orage et le tremblement de terre étaient le cadre classique de l'apparition de Yahvé. Conf. I, Rois XIX, 11, 12. V. Gressmann *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, 1905, p. 12 à 70.

[4] Lire avec les Septante *nâmôgoû*, au lieu de *nâṭâphoû* ils déversèrent.

[5] Au lieu de *nâzeloû*, vocaliser *nâzôlloû*.

[6] Ici un rédacteur a ajouté cette note : *zé sinay*, c'est le Sinaï.

Malgré la dispersion des clans et leur isolement dans les montagnes de Palestine, les Israélites ont conscience de leur unité morale, et Yahvé est le centre de cette unité[1]. Pour les habitants des villages d'Israël, comme au Négeb au temps de la confédération de Qadech, Yahvé est le chef et le conducteur. Toutes les fois que les milliers des tribus se lèvent et marchent ensemble pour le combat, Yahvé est présent. C'est lui qui suscite les chefs et les héros; il les remplit de son esprit et les conduit à la victoire. Et partout où les destinées d'Israël sont en jeu, il est prêt à intervenir, dieu puissant et protecteur fidèle, plus puissant que tous les autres élohim, et qui n'a jamais manqué aux enfants de son peuple.

La strophe suivante dit la grande détresse des tribus au temps de l'oppression cananéenne.

Aux jours de Chamgar fils d'Anat, [....][2]
Il n'y avait plus de caravanes,
Et ceux qui passaient par les chemins prenaient des détours;
Les villages[3] étaient dans l'abandon, ils étaient dans l'abandon,
Jusqu'à ce que tu te sois levée, Débora,
Que tu te sois levée, mère en Israël[4].
. . . . . .[5]
Voyait-on bouclier ou lance
Parmi les quarante milliers d'Israël?

[1] Israël n'a rien d'un peuple organisé, il n'est même pas une ligue de tribus, et la confédération des clans du nord et du centre de la Palestine contre les Cananéens de la plaine de Yizréel n'est qu'occasionnelle et d'une durée limitée; Israël est une idée. Tous ceux qui se réclament de Yahvé et qui luttent pour sa cause se considèrent comme alliés et parents.

[2] Le texte ajoute « aux jours de Yaël », ce qui est soit une erreur de lecture, soit une glose de rédacteur.

[3] Dans le texte massorétique on lit *perâzôn* direction. De là la traduction « les chefs manquaient ». Nous lisons *perâzôt*.

[4] Le verbe est à la première personne du singulier parfait, et diverses versions françaises traduisent « jusqu'à ce que je me sois levée ». En réalité, il faut voir ici une deuxième personne archaïque (conf. Michée IV, 13, Jérémie XXXI, 20.).

[5] Nous renonçons à traduire les deux premiers stiches du verset 8. Le texte massorétique signifie mot à mot : « On choisit des dieux nouveaux, alors on combattit aux portes ».

Puis le poète décrit le soulèvement du peuple, lorsque Débora est allée à travers les tribus, chantant son chant et appelant les vaillants au combat[1]. Baraq est avec elle, et les chefs d'Ephraïm et de Benjamin, et ceux de Makir, de Zabulon et de Nephtali convoquent leurs troupes et marchent pour la guerre sainte.

Mon cœur va aux chefs d'Israël
Qui se sont dévoués parmi le peuple [....][2]
Montés sur des ânesses rousses,
Assis sur des tapis,
Ils vont sur le chemin [....][3]
Ecoutez ceux qui sonnent de la trompette[4] entre les abreuvoirs ;
Ils célèbrent les justices de Yahvé,
Les justices de Yahvé pour les paysans d'Israël[5] [....][6]
En avant, en avant Débora,
En avant, en avant, entonne un chant !
Courage, lève-toi, Baraq,
Prends ceux qui t'ont fait captif, fils d'Abinoam ![7]

---

[1] Un grand nombre de critiques, dont E. Reuss *La Bible* I, p. 167, K. Budde *Das Buch der Richter*, 1897, p. 43, 44, Ch. Bruston *Le Cantique de Débora*, p. 10, Lagrange *Le livre des Juges*, p. 87, voient dans les versets 9 à 11 la description de la joie et de la prospérité du peuple opposées à la misère du temps de l'oppression cananéenne. Une telle antithèse n'aurait certes rien de contraire à la manière du poète; cependant, à cette place, elle interromprait assez fâcheusement la marche de l'action. Nous y voyons plutôt une description du soulèvement (v. verset 9). Ceux qui vont montés sur des ânesses rousses et qui chantent les justices de Yahvé entre les abreuvoirs sont probablement les messagers et les poètes chanteurs qui convoquent les clans d'Israël pour la guerre de liberté.

[2] Dans le texte massorétique *bârekoû yahvé* bénissez Yahvé.

[3] Dans le texte massorétique *sikhoû* méditez ; on lit généralement *chîroû* chantez.

[4] Au lieu de *miqqôl mekhatsetsîm* par la voie des archers, lire *qôl makhătsôtserîm*.

[5] Les justices de Yahvé c'est-à-dire les bienfaits de Yahvé et les grandes actions qu'il a accomplies en faveur de son peuple.

[6] « Ils sont descendus aux portes, le peuple de Yahvé ». C'est une variante du verset 13 a et probablement une glose.

[7] Au lieu de *chébyekâ* lire *chôbékâ*. Il paraît d'après cette allusion que Baraq avait quelque vendetta à exercer contre les Cananéens. Conf. le cas de Gédéon, Juges VIII, 18 à 21.

Alors Israël est descendu aux portes[1].
Le peuple de Yahvé a lutté pour sa cause en héros.
D'Ephraïm les princes sont dans la plaine[2];
Ton frère[3] Benjamin est avec tes bandes;
De Makir sont descendus les capitaines,
Et de Zabulon ceux qui portent le bâton de commandement.
Les princes d'Issakar sont avec Débora,
Et Nephtali[4] avec Baraq s'élance dans la plaine[5].

Cependant certaines tribus ont été sourdes à l'appel aux armes. Ruben et Galaad installés sur les plateaux fertiles de la Transjordane sont restés à garder leurs troupeaux, et Dan et Acher, qui habitent tranquilles près de la côte phénicienne, ne se sont pas souciés de venir au secours de leurs frères. Et le poète prononce sur eux cette satire débordante d'ironie et de mépris[6].

Aux ruisseaux de Ruben,
Il y eut grandes délibérations[7].
Pourquoi es-tu resté au milieu de tes parcs?
Pour écouter siffler les flûtes appelant les troupeaux?
Aux ruisseaux de Ruben,
Il y eut grandes délibérations.
Galaad est installé au delà du Jourdain;
Et Dan, pourquoi est-il resté à ses navires?[8].

[1] Au lieu du texte incompréhensible et très probablement corrompu *'âz yerad sârîd le'addirîm*, nous lisons avec Budde et Ad. Lods *'âz yârad yisrâ'êl lachche'ârîm* (conf. v. 11). Le peuple descend aux portes de la ville et part pour la guerre.

[2] Au lieu de *chorchâm ba'ămâlêq*, que l'on traduit leur racine est en Amaleq, lire: *sârîm bâ'êméq.*

[3] Au lieu de *'akhărékâ*, lire: *'âkhîkâ.*

[4] Au lieu de *yissâkâr* lire *naphtâlî*, conf. 18 b.

[5] Quant aux tribus du Sud, Juda, Siméon, Lévi, elles ne sont pas mentionnées dans le cantique. Elles étaient trop lointaines, trop isolées et aussi trop faibles pour participer au soulèvement.

[6] Chez les Bédouins sont considérés comme déshonorés, et celui qui a fui dans la bataille, et celui qui n'a pas délivré son frère. Jaussen et Savignac *Coutumes des Fuqarâ*, p. 42, 43.

[7] Au lieu de *khîqeqê*, lire: *khiqrê.*

[8] Faut-il déduire de là que les Danites servaient comme matelots sur des navires phéniciens? (Bible du Centenaire.) Ou bien n'avons-nous pas ici encore une ironie: L'Israélite n'est pas marin. Que fait Dan pendant que les tribus luttent pour Yahvé... Est-il occupé sur ses navires?

Acher demeure sur la côte des mers,
Il est tranquille près de ses havres.

Honte aux lâches! mais gloire aux vaillants qui ont donné leur vie dans la mêlée!

Zabulon est un peuple qui brave la mort,
Ainsi que Nephtali sur les hauteurs qui dominent la plaine[1].

Vient ensuite la description de la bataille. Quelques stiches suffisent à en exposer les actes essentiels:

Les rois cananéens se sont avancés et ont engagé le combat. Mais Yahvé du haut du ciel a manifesté sa puissance, les étoiles ont lutté contre Sisera[2]. L'ennemi s'est enfui, et le torrent du Quichon débordé a balayé les cadavres des hommes de guerre.

Les rois sont venus, ils ont livré bataille,
Ils ont livré bataille les rois de Canaan,
A Taanak, aux eaux de Megiddo[3].
Ils n'ont pas ramassé grand butin[4].
Du ciel on a combattu;
Les étoiles de leurs orbites ont combattu contre Sisera.
Le torrent du Qichon les a emportés,
Le torrent les a emportés, le torrent du Qichon
. . . . . .[5]

---

[1] D'après le récit en prose, Baraq et ses dix mille de Nephtali et de Zabulon se tenaient sur les pentes du Thabor. Juges IV, 6, 14.

[2] Les étoiles luttant contre Sisera, cela ne désigne pas nécessairement un orage; il faut y voir plutôt une allusion aux armées célestes et aux influences mystiques qui, d'après les croyances des primitifs, déterminent le sort des batailles. Conf. les légions invisibles qui entourent Elisée, II Rois VI, 17.

[3] Le cantique paraît ici en opposition avec le récit en prose. La bataille est située non plus au Thabor, c'est-à-dire au nord-est de la plaine de Yizréel, mais au sud-ouest près des villes qui commandaient la route, Taanak et Megiddo.

[4] Mot à mot: « ils n'ont pas reçu de butin d'argent. »

[5] Ici encore le texte paraît assez gravement altéré:

*nakhal qedoûmîm nakhal qîchôn*
*tidrekî naphchî ʿôz*

que l'on a interprété avec les Septante « le torrent des temps antiques, le torrent du Qichon. Foule mon âme avec force! »

Alors frappaient le sol les sabots des chevaux,
Au galop, au galop, les coursiers.

Les Cananéens eussent sans doute été complètement anéantis, si les gens d'une bourgade israélite située au bord de la plaine n'avaient, par leur inaction, favorisé la fuite de l'armée en déroute. Méroz a trahi la cause d'Israël et de Yahvé. C'est pourquoi sur la ville coupable est prononcée au nom de Yahvé la parole de malédiction.

Maudissez Méroz[1] dit [....][2] Yahvé,
Maudissez, maudissez ceux qui l'habitent,
Car ils ne sont pas venus à l'aide de Yahvé,
A l'aide de Yahvé parmi les gibborim.

Après la malédiction de Méroz, la bénédiction est prononcée sur Yaël femme de Khéber le Qénite. En réalité, Yaël a manqué gravement à l'honneur et violé la coutume tribale. L'hôte que l'on a reçu sous la tente ou dans la maison est sacré[3]. Mais il n'y a plus de loi là où le salut du peuple est en jeu. Yaël a tué l'oppresseur d'Israël, l'ennemi de Yahvé... Bénie soit Yaël!

Bénie parmi les femmes soit Yaël,
[la femme de Khéber le Qénite]

---

[1] La situation de cette localité est inconnue. Il s'agit très probablement d'un village situé dans les environs de Meggido, à l'entrée des montagnes et dont les habitants étaient tributaires des Cananéens.

[2] Le texte parle ici du *mal'ak Yahvé*, le messager de Yahvé. Quel est ce messager? S'agit-il de l'ange de Yahvé? Mais dans le reste du poème Yahvé apparaît lui-même et ne se fait pas représenter par son mal'ak. Ou bien le mot *mal'ak* a été ajouté par un rédacteur, ou bien il désigne le poète-magicien, voyant, ou prophète chargé d'accomplir contre la ville néfaste les rites d'incantation et de prononcer les paroles de malédiction au nom de Yahvé. (Conf. Nombres XXII, 5, 6.) V. Ch. Bruston, *Le Cantique de Débora*, p. 26.

[3] Chez les Arabes la tente est toujours ouverte « à celui qui vient de la part d'Allah ». Le fugitif qui est entré sous la tente ou qui s'est accroché à la corde de la tente est *dakhîl*. Il s'est abrité sous la puissance de son hôte. Celui-ci doit défendre son droit et protéger son sang. V. G. Jacob *Das Leben der vorislamischen Beduinen*, p. 85 à 88, C. Huart, *Histoire des Arabes*, I, p. 21, 22. Jaussen et Savignac, *Coutumes des Fuqarâ*, p. 42, 54.

Parmi les femmes qui habitent sous la tente, bénie soit-elle!
Il demandait de l'eau, elle a donné du lait;
Dans la coupe d'honneur elle a offert la crême.
Elle a étendu sa main vers le pieu,
Et sa droite vers le maillet des travailleurs,
Elle a frappé Sisera, elle lui a écrasé la tête,
Elle lui a brisé et transpercé la tempe;
A ses pieds il s'est affaissé, il est tombé, il a succombé[1]....
Là où il s'est affaissé, là il est tombé inanimé.

Sisera est mort de la main d'une femme, et le poète savoure dans tous ses détails réalistes la fin ignominieuse du chef ennemi. Puis ce sont des paroles de sarcasme qu'il prononce sur les vaincus. Dans un dernier épisode il nous montre la mère de Sisera et les femmes du harem attendant à la fenêtre le retour triomphal des guerriers, et, à la pensée de leur déception et de leur désespoir, il se réjouit d'une joie féroce.

Par la fenêtre elle regardait et guettait[2],
La mère de Sisera, à travers le grillage.
Pourquoi son char tarde-t-il à venir?
Pourquoi vont-ils si lentement, ses attelages?
La plus sage[3] de ses princesses lui répond,
Et elle-même réplique à ses propres paroles:
C'est qu'ils trouvent et se partagent du butin.
Une fille, deux filles par guerrier;
Butin d'étoffes teintes pour Sisera,
Butin d'étoffes teintes;
Une étole brodée, deux étoles brodées pour le cou de la reine[4].

Le poème, comme il convient à un psaume, se termine par une invocation à Yahvé, une invocation d'une énergie sauvage, un appel au dieu des vengeances:

---

[1] Ici le texte massorétique répète: « à ses pieds il s'est affaissé, il est tombé ». Il n'y a pas de raison de maintenir cette dittographie.

[2] Au lieu de *vatteyabbêb*, *elle poussait des clameurs*, lire avec les Septante: *vattitbônên.*

[3] Au lieu de *khakmôt*, lire: *khakmat.*

[4] Au lieu de *letsavverê châlâl* pour le cou du butin lire: *letsavverê chêgâl.*

Qu'ainsi périssent tous tes ennemis, ô Yahvé !
Et que ceux qui t'aiment[1] soient comme le lever du soleil dans sa force ![2]

C'est ainsi que le patriotisme des tribus s'affirme et s'exalte. Dans le péril commun et dans l'enthousiasme de la lutte, dans l'ivresse de la victoire et dans la haine violente contre l'ennemi, Israël prend conscience et de sa force et de son unité. Après la victoire du Thabor, les gibborim sont retournés chacun à sa tente ou à sa maison et le pays reste en repos. La coalition ayant cessé, il n'y a plus de lien visible entre les clans, ni d'autorité établie. Cependant Yahvé demeure et le souvenir des grandes choses qu'il a accomplies pour son peuple. Il a conduit Israël à main forte et à bras étendu, il a vaincu les baalim et il a chassé devant sa face les peuples hostiles.

L'auteur du Cantique de Débora a senti toute la signification des événements qu'il célèbre, leur importance décisive pour l'avenir d'Israël et pour la religion de Yahvé. Comme l'héroïne qui lança le cri de guerre parmi les tribus, il est prophète en même temps que poète. Et son chant est une exhortation à la solidarité tribale et à la foi en Yahvé, l'âme vivante d'Israël.

Au point de vue littéraire, quelque grands que puissent être les progrès réalisés, le cantique reste encore par bien des côtés une œuvre de primitif. Et d'abord, la composition en est fragmentaire. Les épisodes épiques sont juxtaposés, ils ne sont pas organisés en un tout. Point de transition, point de développement coordonné. Cela tient en partie à la manière lyrique

---

[1] Au lieu de *'ôhăbâv* lire *'ôhăbékâ*.

[2] Budde estime que la conclusion (v. 31), tout comme l'introduction (v. 2 et 3), serait une addition postérieure, et il croit y découvrir le style des psaumes... ce qui n'est pas un signe suffisant d'inauthenticité. *Das Buch der Richter*, p. 49. En réalité, il y a ici plus qu'une formule pieuse dans le style des anavim, il y a un cri de triomphe, qui ne manque ni de force, ni de grandeur sauvage, et qui termine dignement le poème.

du poème, et aussi au fait que les strophes devaient alterner avec le récit explicatif. Mais cela tient surtout aux tendances de la mentalité primitive, sensible à l'impression de détail, à l'image concrète qui s'impose immédiatement à l'esprit, mais inapte aux classifications synthétiques, aux visions d'ensemble. Et d'autre part, le poète ne cherche pas à analyser, il s'abandonne à la poussée de son émotion.

La psychologie des personnages est à peine indiquée. On ne nous dit pas ce qui se passe dans le cœur des hommes; nous n'assistons pas aux agitations de leur pensée, nous les voyons seulement agir [1]: Débora la prophétesse chantant son chant, Baraq marchant à la tête des tribus pour exercer la vengeance, Sisera vaincu s'enfuyant dans la plaine, et Yaël la femme vaillante tuant l'oppresseur des enfants d'Israël. En réalité nous avons ici des héros types et d'une élémentaire simplicité de sentiments et de passions. Et ces sentiments et ces passions n'importent que comme manifestations de l'âme collective. L'individu n'est toujours qu'un instrument pour la fin supérieure du groupe.

Et de même que le poète ne s'attache pas aux variations individuelles, il a négligé les circonstances extérieures, le cadre où se développent les divers épisodes. Point de description de nature [2]. On ne décrit pas le lieu de la bataille, on se contente

---

[1] Ce n'est qu'exceptionnellement qu'on fait parler les personnages: encore leurs discours sont-ils réduits au minimum. Il y avait matière à une scène très dramatique dans le dernier épisode décrivant l'attente de la mère de Sisera, sa conversation avec les femmes du harem et les alternatives d'inquiétude et d'espérance par lesquelles elle passe. Mais pour le poète tout l'intérêt de cette scène est dans la déception finale et la détresse des vaincus, qui d'ailleurs ne sont pas autrement décrites.

[2] Çà et là cependant de rapides évocations: les chemins du désert sur lesquels chôment les caravanes, les villages mornes et dans l'abandon, v. 7, les bergers de Ruben sifflant leurs troupeaux au milieu des pâturages, v. 15, le torrent du Qichon débordé roulant des cadavres, v. 21 : mais tout cela est indiqué plutôt que décrit.

de le nommer. On ne décrit pas non plus les incidents du combat, on décrit seulement le dénouement, la déroute de l'ennemi et la fuite de Sisera, rien que ce qui est indispensable à l'intelligence de l'action. Mais dans cette action il y a de la puissance, du mouvement, de la vie. Ce sont des tableaux qui se succèdent, rapidement esquissés, alertes, pleins de mouvement dramatique, de pittoresque, et par dessus tout l'allégresse du triomphe, les acclamations joyeuses des vainqueurs.

Pour comprendre toute la vigueur et la spontanéité de cette poésie, il faut toujours se rappeler qu'elle a été faite non pour être lue, mais pour être chantée et criée au milieu d'une foule. Et ici encore la parole ne devenait pleinement intelligible que grâce aux gestes qui l'accompagnaient, gestes explicatifs et gestes mimétiques [1]. D'autre part le poète était en contact très étroit avec ses auditeurs, qui sentaient vibrer dans leur âme les mêmes passions violentes, les mêmes enthousiasmes, qui complétaient ce qui dans le poème était à peine indiqué, et qui collaboraient ainsi directement à la représentation esthétique.

Il convient de rapprocher du Cantique de Débora un fragment épique et satirique qui a été inséré dans le récit yahviste-élohiste de l'établissement des Benê Israël en Transjordane. (Nombres XXI, 27 à 30.) Après avoir raconté comment Sikhon roi des Amorites, qui avait fondé un grand royaume dans la région de l'Arnon et qui s'était emparé de la partie septentrionale de Moab, avait été vaincu, et comment les Israélites prirent Hesbon sa capitale et s'établirent dans toutes ses villes, le narrateur ajoute:

C'est pourquoi les poètes disent :
Venez à Hesbon,
Et que soit bâtie et fortifiée la ville de Sikhon !
Un feu sortit d'Hesbon

[1] Comp. V. Bérard *Introduction à l'Odyssée*, I, 1924, «L'épos homérique et le poème représenté ».

Et une flamme de la ville de Sikhon.
Elle dévora les villes de Moab[1]
Et mit en flammes les hauteurs de l'Arnon[2].
Malheur à toi, Moab!
Tu es perdu, peuple de Kamoch!
Il a livré ses fils fugitifs
Et ses filles captives
Pour le roi des Amorites Sikhon.
Et nous les avons poursuivis de nos traits d'Hesbon jusqu'à Dibon,
Et nous avons dévasté jusqu'à Nophakh...
Un feu jusqu'à Médeba[3].

Autant que nous pouvons en juger par ces quelques stiches plutôt obscurs, le leitmotiv du poème des môchelîm était moins de chanter la victoire sur le roi de Sikhon, que de prononcer la satire et l'incantation sur Moab: Hesbon est en ruines. Cependant Sikhon, roi des Amorites, était puissant parmi les dominateurs de peuples, il avait ravagé Moab et mis à feu et à sang le pays. Kamoch lui-même avait livré son peuple entre ses mains. Or, Israël a vaincu Sikhon. Comment Moab résisterait-il devant lui? Une fois de plus, sa terre sera dévastée et ses campagnes deviendront la proie des flammes.

La date de ce morceau est incertaine. Il est peu probable qu'il ait été composé à l'occasion des événements racontés dans Nombres XXI. Ces événements apparaissent déjà dans le passé. Ce qui est actuel c'est le *'ôy-lekâ Mô'âb*, le cri de colère et de malédiction contre le peuple ennemi. Le poème peut avoir été composé vers le XII[e] ou XI[e] siècle, à l'occasion de quelque guerre des Benê Ruben ou des Benê Gad contre les clans moabites[4].

---

[1] Au lieu de *'âr Mô'âb* (conf. Esaïe XV, 1.) lire *'ârê Mô'âb* (conf. verset 25).

[2] Au lieu de *ba'ălê*, lire avec les Septante *bâlê'â*.

[3] Nombres XXI, 27 à 30. Dans ces derniers stiches, le texte massorétique est assez gravement altéré, lire au début du verset 30 *mêkhéchbôn* et à la fin avec les Septante au lieu de *'ăchér*, lire *'êch*.

[4] Certains critiques dont Ed. Meyer, Stade, Holzinger, Baentsch, ont estimé que le chant des mochelim célébrait les luttes des Omrides contre

Au reste, il ne s'agit pas ici d'un chant de guerre ou de victoire à la manière des chants populaires; nous avons vu que ce morceau est présenté comme une composition littéraire, et ce que nous pouvons en apercevoir, l'ampleur de l'image et l'éclat de la description, confirme ce caractère fondamental.

Un autre fragment épique qui date également de l'époque des Juges a été conservé dans le récit de la bataille de Gibeon, Josué X.

Josué parla à Yahvé, le jour où Yahvé livra les Amorites aux Benê Israël; et il dit en face des Israélites :

Soleil, arrête-toi sur Gibeon,
Et toi, lune sur la vallée d'Ayyalon.
Alors le soleil s'arrêta,
Et la lune se tint immobile,
Jusqu'à ce que le peuple eût tiré vengeance de ses ennemis.

Cela n'est-il pas écrit dans le livre du Yâchâr ?[1]

Les paroles d'incantation adressées au soleil et à la lune faisaient sans doute partie d'un rituel magique, et devaient avoir pour but primitivement, non d'allonger la durée du jour pour

---

Moab au IXe siècle et que la dernière partie du verset 29 *lemélék ' môrî sîkhôn* serait une glose due à la méprise d'un rédacteur. Il est bien vrai, qu'après cette amputation, le texte paraît moins obscur, et d'autre part l'ordre métrique y gagne. Dans Jérémie XLVIII, 45, 46, le fragment est reproduit sous une forme un peu différente et le passage incriminé ne s'y trouve pas. V. Baentsch *Numeri*, p. 582 à 587. Cependant cette solution radicale n'est pas indispensable. On s'explique assez mal l'allusion au lointain passé de Sikhon et du royaume amorite, v. 27, dans un chant de guerre du IXe siècle. Aussi bien E. Meyer et Stade en arrivent-ils à supposer que le royaume amorite de Transjordane n'est qu'une fantaisie de J E et que Sikhon aurait été en réalité un roi moabite.

S'il n'y eut pas de combat entre les Benê Israël et les Benê Moab dès l'établissement des Rubenites en Transjordane (Deut II, 9, 29, Juges XI, 15, 18, 25), il ne s'ensuit pas que leurs rapports fussent toujours bienveillants et pacifiques. L'épisode de Balaam Nombres XXII à XXIV et le récit de Genèse XIX, 30 à 38, sont de suffisants indices d'une hostilité qui sans doute plus d'une fois dans les siècles antérieurs à l'époque royale avait eu l'occasion de se manifester.

[1] Josué X, 12, 13.

rendre possible l'extermination complète des Cananéens, ainsi que le rédacteur du récit paraît l'avoir compris[1], mais de provoquer contre l'ennemi l'action des forces mystiques et célestes[2]. Il convient de rapprocher ce texte de l'allusion à l'intervention des étoiles dans le cantique de Débora (Juges V, 20). Peut-être d'après la tradition primitive y avait-il quelque relation entre l'arrêt du soleil et l'orage de pierres et de grêle qui facilita la victoire des Benê Israël et écrasa l'armée cananéenne[3].

* * *

Il n'y avait pas en Israël que les jours de triomphe et de victoire. Dans cette rude histoire des guerres de Yahvé qu'elles écrivaient avec leur sang, les tribus connurent aussi des temps mauvais, des temps de détresse et de défaite. Pendant plus d'un siècle, la pression philistine se fit sentir lourdement sur Benjamin et sur la maison de Joseph ; à diverses reprises les hordes ennemies, plus fortes que les milliers d'Israël, envahirent le pays.

Lorsque les vaillants étaient tombés dans la mêlée et que la terre ancestrale était violée par les goyim, les poètes

---

[1] « Et le soleil s'arrêta au milieu du ciel et différa son coucher de près d'un jour entier », v. 13 *b*.

[2] Sur la maîtrise magique du soleil et de la lune voir Frazer, *Le Rameau d'or*, édit. française 1924, p. 72 à 74. Les anciens indigènes des Andes péruviennes suspendaient un filet entre deux tours situées sur des collines opposées pour arrêter le soleil. D'autres primitifs prétendent attraper le soleil dans un nœud coulant. Les Australiens croient pouvoir retarder le coucher de l'astre en plaçant une motte de terre dans la fourche d'un arbre faisant face au couchant. Le but de ces rites est tantôt de maintenir l'énergie solaire et lunaire, tantôt de produire certains phénomènes que l'on croit en relation avec le cours des astres. Par exemple les Malais croient qu'un ciel très rouge peut donner la fièvre. Aussi s'efforçent-ils d'éteindre les soleils couchants en lançant de l'eau et des cendres vers l'occident ; *op. cit.*, p. 74.

[3] « Tandis qu'ils fuyaient devant Israël, à la descente de Bet-khoron, Yahvé lança sur eux du ciel de grosses pierres, jusqu'à Azêqa, qui les tuèrent. Et il en périt un plus grand nombre par ces grêlons que par l'épée des Benê Israël », v. 11.

disaient la douleur de leur peuple et chantaient la lamentation. Au début du second livre de Samuel, nous voyons comment David, après avoir appris la nouvelle du désastre de Gilboa, déchira ses vêtements, fit mettre à mort le messager de mauvaises nouvelles, puis il composa une complainte sur la mort de Saül et de Jonathan (II Sam. I, 17-27).

Alors David chanta cette qînâ sur Saül et sur Jonathan :

La splendeur d'Israël sur les sommets meurtrie,
Ah, comme ils sont tombés, les gibborim[1] !

N'allez pas l'annoncer dans Gath,
N'allez pas le proclamer dans les rues d'Ascalon,
Elles se réjouiraient, les filles des Philistins,
Elles exulteraient, les filles des incirconcis.

Montagnes de Gilboa, qu'il n'y ait plus ni pluie, ni rosée
Sur vous, montagnes de la mort[2].
Car là fut jeté bas le bouclier des gibborim,
Le bouclier de Saül qui ne sera plus oint d'huile[3].

Devant le sang des blessés
Et la graisse des guerriers
L'arc de Jonathan ne reculait jamais,
Et l'épée de Saül ne revenait jamais à vide.

Saül et Jonathan, les bien aimés, les bons,
Ni dans la vie ni dans la mort ils n'ont été séparés.
Plus que les aigles ils étaient rapides,
Plus que les lions ils étaient forts.

[1] Ce vers est le refrain, il revient par trois fois dans la qînâ 19 b, 25 a, 27 a. Conf. la complainte sur la mort de Judas Macchabée, I Macc. IX, 20, 21. Tout Israël pleura et fit entendre sur lui de grandes lamentations. Pendant plusieurs jours on mena le deuil, et l'on disait :

« Ah comme il est tombé le héros,
Le sauveur d'Israël ! »

On peut supposer que le refrain était répété par toute la foule, les autres parties étaient chantées en chœurs alternés, chœurs d'hommes et chœurs de femmes, v. 24 a, les parties les plus personnelles comme le verset 26 pouvaient être chantées en solo.

[2] Au lieu de *sedê teroûmôt* que l'on traduit champs de prémices, lire avec les Septante, Théodotion et la Vetus latina *hârê mâvét.*

[3] Avant de partir pour la bataille on consacrait les armes à la divinité. L'onction d'huile sainte devait, sans doute, donner au bouclier des vertus spéciales. Sur la préparation magique des armes chez les primitifs, voir Lévy-Bruhl *La mentalité primitive*, p. 383 à 386.

Filles d'Israël, pleurez sur Saül,
Lui qui vous revêtait splendidement de pourpre
Et qui ornait vos vêtements de joyaux d'or[1].

Ah, comme ils sont tombés les gibborim dans la mêlée!
Jonathan, frappé sur les collines!

J'ai le cœur serré en pensant à toi.
Jonathan mon frère, tu m'étais si cher,
Ton amour m'était plus précieux[2] que l'amour des femmes.

Ah, comme ils sont tombés les gibborim!
Comme elles se sont brisées les armes du combat!

Nous avons ici une composition littéraire, et sans doute assez différente de la lamentation populaire que les pleureurs et les pleureuses chantaient au jour des funérailles[3]. Elle est cependant de date ancienne, et nous y chercherions en vain le rythme spécial de la qînâ, tel que Budde l'a signalé dans les Lamentations de Jérémie et dans certains passages des prophètes[4]. La tradition qui attribue cette œuvre à David n'a rien d'invraisemblable, étant donné ce que les plus anciennes narra-

---

[1] Allusion au riche butin que les gibborim rapportaient de leurs expéditions. Conf. Juges V, 30.

[2] Lire *niphle'â*.

[3] La complainte n'a pas été prononcée dans la cérémonie de deuil auprès du cadavre. David l'a composée à Tsiklag au pays des Philistins. C'est une œuvre d'art où l'auteur se sert du cadre conventionnel de la qînâ pour exprimer la détresse d'Israël. Conf. Amos V, 2, Esaïe XXIII, 1 à 14, Ezéchiel XIX, 1 à 14 et les Lamentations de Jérémie.

Il se peut cependant que l'on ait célébré à Tsiklag certains rites de deuil en l'honneur des gibborim tombés à la bataille d'Aphek. Nous trouvons des pratiques de ce genre dans l'antiquité grecque. On célébrait des rites funéraires pour ceux qui étaient morts loin de leur maison sur la terre étrangère, v. E. Rohde, *Psyche*[4] II, p. 66. On trouve des survivances de cette coutume chez les Grecs modernes et aussi en Albanie et en Bulgarie. V. H. Jahnow, *Das hebräische Leichenlied*, 1923, p. 77.

[4] Ce rythme consiste dans l'alternance d'un stiche plus long et d'un stiche plus court. V. Lamentations I à IV. La strophe est composée de six stiches ou de 4 stiches; les stiches impairs n'ayant que les ⅔ de la longueur des stiches pairs. V. Budde, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1882, p. 1 et suiv. et *Geschichte der althebräischen Literatur*[2], p. 28 à 30.

tions historiques nous disent des relations de David et de la maison de Saül, et étant donné surtout que David y est toujours représenté comme poète et chanteur, le grand poète d'Israël. En tout cas, nous avons ici, non plus une littérature anonyme, mais un lyrisme de forme personnelle, et qui n'hésite pas devant l'expression de sentiments particulièrement intimes.

Pourtant, sous cette forme personnelle, ce sont bien encore des émotions et des passions collectives qui inspirent dès l'abord le poète: le désespoir d'une armée qui a perdu ses chefs, la honte des vaincus, et leur colère à la pensée de la joie insolente des vainqueurs. Israël pleure sur ses morts, tandis que dans les villes philistines les filles des incirconcis célèbrent la fête triomphale. Le chant sur la mort de Saül et de Jonathan est un chant patriotique, un chant national.

Toutefois la note religieuse, que nous avons trouvée si vigoureusement exprimée dans le cantique de Débora, en est absente. S'il y est question d'Israël, il n'y est pas question de Yahvé. On peut se demander d'ailleurs si cette omission n'est pas intentionnelle, et si le nom de Yahvé pouvait être prononcé dans une cérémonie de deuil. Yahvé n'est pas un Dieu des morts, et le cheol ne loue point Yahvé[1].

A défaut d'une note religieuse, il y a du moins un bel idéal de vertus guerrières et d'honneur militaire que nous ne rencontrerons plus dans la littérature des siècles qui vont suivre et dont il faut chercher plutôt les parallèles dans la morale des bédouins[2]. C'est la loi du désert qui survit encore, l'esprit d'une

[1] Le cheol Yahvé ne te loue pas,
La mort ne te célèbre pas...
Esaïe XXXVIII, p. 18, 19.
Les cieux sont les cieux de Yahvé
Et il a donné la terre aux enfants de l'homme.
Ce ne sont pas les morts qui louent Yahvé,
Ni ceux qui descendent dans le lieu du silence.
Ps. CXV, 16, 17.

[2] V. sur l'idéal de courage dans la poésie antéislamique, G. Jacob, *Das Leben der vorislamischen Beduinen*, p. 121 à 131.

société à demi-barbare qui met au-dessus de tout la valeur du gibbor et qui aime à se rappeler les aventures épiques et les beaux coups d'épée [1]. Dans les plus anciennes narrations historiques, dans les récits des guerres contre les Philistins et des exploits de David et de ses gibborim, nous avons une description très vivante de cette société. Plus tard, avec la civilisation salomonienne, ces tendances primitives s'atténueront, ce sera l'avènement de valeurs nouvelles: la sagesse, l'habileté sémitique, et surtout l'amour de la paix [2].

Mais déjà, à côté de l'héroïsme du gibbor, nous trouvons d'autres sentiments, décrits avec des nuances plus délicates: l'amitié entre compagnons d'armes. Le vieux chroniqueur de I Sam. XVII, 1, 3, 4 nous raconte en ces termes l'alliance de David et de Jonathan:

> L'âme de Jonathan s'attacha à l'âme de David, et Jonathan l'aima comme lui-même... Jonathan fit alliance avec David, car il l'aimait comme lui-même. Il se dépouilla du manteau qu'il portait et il le donna à David, ainsi que son armure et même son épée, son arc et sa ceinture [3].

---

[1] Conf. les poèmes d'Antar, le paladin et le rhapsode des grands combats. Antar avait juré de ne pas laisser de repos à l'ennemi « aussi longtemps qu'il brandirait une lance ». A défaut d'illustre naissance « il soutient sa noblesse à la pointe de son glaive ». Il s'avance terrible au milieu du combat, le sang coule sous sa lance comme le jet d'une source et les rangs des cavaliers se dispersent devant lui. Conf. Huart *Littérature arabe*, p. 12 et 13 et G. Jacob *op. cit.*, p. 127. Comp. II Sam. I, 22.

[2] Conf. I Rois IV, 25 et 30 : « Juda et Israël habitaient en paix, chacun sous sa vigne et sous son figuier, depuis Dan jusqu'à Beerchéba pendant toute la vie de Salomon... Et la sagesse de Salomon surpassait la sagesse de tous les Benê Qédem et toute la sagesse des Egyptiens. »

[3] L'échange des vêtements et des armes faisait partie des rites d'alliance et de communion au même titre que l'échange du sang ou l'échange du nom. C'était un moyen d'établir entre les contractants une sorte d'unité mystique. David et Jonathan sont désormais plus que des frères ; en se passant l'un à l'autre leurs vêtements, ils ont pour ainsi dire identifié leurs âmes.

Sur les rites communiels, v. Loisy, *Essai historique sur le sacrifice*, p. 281 à 287.

Ici, l'amitié est comme un pacte à la vie et à la mort entre deux braves, un sentiment profond comme l'amour et plus noble et plus fort que l'amour; car il semble bien que dans cette poésie primitive l'amour de l'homme et de la femme ne tenait que fort peu de place et ne pouvait devenir que très difficilement sujet de création artistique. La poésie du Cantique des Cantiques n'apparaîtra en Israël qu'à une époque relativement récente, et elle suppose une évolution psychologique et des transformations sociales assez avancées. Dans les sociétés anciennes, la vie sexuelle est étroitement réglementée. En matière de mariage, c'est la tradition et la coutume, c'est-à-dire les fins du clan et non les sympathies individuelles, qui commandent. Dès lors il n'y a guère de place pour le romantisme érotique[1]. Mais l'amour de l'homme pour l'homme, et la fidélité des héros qui s'avancent côte à côte au milieu des aventures et des combats de la vie, c'est un thème lyrique que nous trouvons très fréquemment chez les anciens, et en particulier chez les Sémites.

Dans l'épopée de Gilgamech, lorsque Eabani est mort, Gilgamech couvre le cadavre de son ami comme une fiancée, puis il laisse couler ses larmes.

« Pourquoi ma force ne serait-elle pas dévorée, ma face ne serait-elle pas baissée?

Pourquoi n'y aurait-il pas de chagrin dans mon ventre? Pourquoi le deuil et la tristesse ne mouilleraient-ils pas mon visage?

Mon ami, mon petit frère, panthère du désert, Eabani, mon ami,

---

[1] Dans le récit du mariage d'Isaac (Genèse XXIV) la description des passions de l'amour ne tient pas grande place. Rien que cette notice plutôt brève : « Et Isaac prit Rébecca, elle devint sa femme et il l'aima », v. 66. Même sobriété dans la description de la rivalité d'Anne et de Peninna les femmes d'Elqana.

Quant au Cantique des Cantiques, sa rédaction actuelle est postexilique et sa langue est plutôt de basse époque. Les chants nuptiaux qu'on y a groupés peuvent être parfois plus anciens, mais dans aucun cas on ne saurait les reculer, comme le fait Gunkel, jusqu'à l'époque primitive de la littérature israélite. V. *Die israelitische Literatur* dans *Die Kultur der Gegenwart*, I, 7, p. 58, 59.

mon petit frère, avec qui nous sommes allés partout, nous avons gravi les montagnes...

Mon ami, qui tuait avec moi des lions, mon ami, qui avec moi affrontait tous les obstacles...

Mon ami que j'aimais est devenu semblable à de la boue.

Eabani, mon ami, mon petit frère...[1] »

La complainte sur Jonathan exprime des pensées analogues avec beaucoup plus de sobriété et non moins de vigueur. De tous les anciens chants qui nous restent dans la Bible, c'est assurément le mieux composé. On n'y sent pas pour cela le procédé littéraire, mais un grave et profond sentiment poétique qui s'exprime naturellement en images puissantes et splendides. Ici tout est image, chaque strophe, parfois chaque stiche, suscite une vision : les collines de Gilboa avec leurs champs de morts, la fête triomphale des Philistins, les gibborim qui s'avancent dans la mêlée, les boucliers ruisselant de sang, les filles d'Israël parées de pourpre et d'or, ces images brutales ou gracieuses se succèdent sans transition au hasard du sentiment intérieur qui agite l'âme du poète. Ici rien de l'eurythmie classique, l'émotion surgit d'un élan, puis brusquement une autre émotion la remplace. Tout entier à la violence de son inspiration, le poète ne cherche pas à coordonner ses idées en un corps logique, ni à développer ses descriptions; et ceci est très différent de la manière de l'aède homérique qui se complaît en amples et riches métaphores, et qui déploie en vers cadencés la variété des détails plastiques et les nuances des couleurs. Dans le chîr hébraïque, non seulement l'image est abrupte, mais elle est de dimensions restreintes, et concentrées dans les limites de deux ou trois stiches parallèles. Mais l'impression esthétique gagne en profondeur ce qu'elle perd en harmonie.

Comme dans les chants précédemment étudiés, le symbo-

[1] *Epopée de Gilgamech*, Tablette VIII, colonne VI, lignes 14 à 36. Trad. Dhorme dans *Textes religieux assyro-babyloniens*, p. 267. Conf. Gressmann-Ungnad, *Altorientalische Texte zum A. T.*, p. 46.

lisme du poète procède d'une mentalité mystique et prélogique. Dans la malédiction contre les montagnes de Gilboa, v. 21, on a vu généralement une forme très évoluée de sympathie esthétique. Le poète prêterait vie à la nature, la considérant tantôt comme une amie ou une parente, tantôt comme une ennemie irritée, et il apercevrait des correspondances mystérieuses entre son âme et l'âme des choses. En réalité, nous avons ici une conception magique de la nature et de la vie humaine. La présence simultanée ou la succession de certains événements apparaît au primitif comme un lien de nécessité, un rapport de cause à effet. Les montagnes de Gilboa sont néfastes, montagnes de mort ou montagnes perfides[1]; elles ont occasionné la défaite. C'est pourquoi elles sont maudites: Malédiction à la terre où s'est manifestée la colère des puissances invisibles, où les braves sont tombés, où les armes ont été brisées[2]!

Une autre qînâ de cette époque, et composée sans doute aussi par David, est la qînâ sur la mort d'Abner.

Mais malgré l'identité de genre, nous avons ici une composition d'un caractère assez différent. La qînâ sur Abner est une vraie complainte populaire, et qui a réellement fait partie d'un rituel de sépulture.

David, apprenant que Joab avait « versé pendant la paix le sang de la guerre », et craignant qu'aux yeux de tout Israël ce sang ne « souillât la ceinture de ses reins et la chaussure de ses pieds », composa lui-même la complainte sur Abner, ce qui était une manière de se désolidariser publiquement d'avec les coupables.

Fallait-il qu'Abner mourût comme meurt un insensé!
Tes mains n'étaient pas liées,
Tes pieds n'étaient pas enchaînés.
Et pourtant tu es tombé, comme tombe un malfaiteur!

* * *

[1] On peut lire aussi *sedê-tarmoût* (pour *tarmît*), champs de tromperie.
[2] II. Samuel III, 33, 34. (Au dernier stiche supprimer *liphenê*.)

Quand nous comparons les oracles de Balaam aux chants des tribus de l'époque des Juges, nous constatons toute une évolution politique et culturelle. L'horizon s'est élargi, les clans se sont unifiés, et les Israélites ont un roi comme les autres nations.

Saül n'était encore qu'un chef patriarcal, le parfait gibbor, le plus grand et le plus beau parmi les enfants de son peuple. Son pouvoir était fondé surtout sur sa valeur personnelle et sur la vaillance des membres de sa michpakhâ. Mais son successeur David, groupant les clans d'Israël autour de Juda, organisa un Etat à la manière orientale, avec une capitale, une armée permanente, une cour et un harem ; et, profitant de la décadence de l'Egypte et du sommeil de l'Assyrie, il fit de Jérusalem la capitale d'un empire syrien qui s'étendait depuis la Chéféla jusqu'à Damas et depuis la région de Khamat jusqu'au désert sinaïtique.

Par bien des côtés cette œuvre de force et de splendeur profane était artificielle. Israël n'était pas fait pour la discipline et les servitudes nécessaires aux grandes institutions politiques. Cependant, à la faveur des victoires du prince, le sentiment patriotique et l'orgueil de race se développent. Les Cananéens sont désormais réduits en servitude, la puissance philistine est brisée, Moab, Ammon, Edom, les Araméens de Tsoba ont été vaincus et sont devenus tributaires. Israël est désormais puissant parmi les peuples, et il connaît l'ivresse de la gloire. Dans les oracles de Balaam nous trouvons un écho de ce nationalisme triomphant. Ces oracles nous sont parvenus dans le cadre d'un récit en prose où nous pouvons distinguer deux traditions différentes: Et d'abord une tradition d'origine yahviste, la plus ancienne, d'après laquelle le magicien Balaam, appelé par Balaq, roi de Moab, pour maudire les milliers d'Israël, se serait mis en route, monté sur son ânesse et accompagné de ses deux serviteurs. Cependant, dans un sentier de vignes il rencontra

l'ange de Yahvé, armé de l'épée tournoyante, qui lui barrait le chemin. L'ânesse, ayant vu l'ange, refusa d'avancer. A la fin, Yahvé ouvrit les yeux de Balaam et il reconnut le mal'ak Yahvé.

A côté de ce récit de caractère antique et d'une mythologie naïvement anthropomorphique, se trouve une autre tradition, d'origine élohiste, d'après laquelle Balaq lui-même serait allé à la rencontre de Balaam et l'aurait amené sur la montagne de Bamot Baal d'où l'on apercevait l'armée d'Israël. Là le magicien se fit construire sept autels et il immola sept taureaux et sept béliers[1]. Puis il se prépara à prononcer la parole d'incantation sur Israël. Mais Yahvé mit dans sa bouche, au lieu d'une malédiction, des paroles de bénédiction. Balaq essaya en vain de retenir son magicien et de conjurer l'effet de l'oracle. Les paroles une fois prononcées devaient avoir une action fatale, et ni homme ni dieu ne pouvait en empêcher l'accomplissement.

Balaam apparaît à plusieurs reprises dans l'historiographie israélite. (Conf. Deut. XXII, 5, 6; Josué XXIV, 9, 10; Néhémie XIII, 2). Le Code sacerdotal le représente comme un magicien redoutable qui séduisit les enfants d'Israël, de telle sorte qu'ils se livrèrent à la débauche avec les femmes de Moab et qu'ils adorèrent Baal Peor. (Nombres XXXI, 16.) Moïse aurait fini par s'en emparer dans sa guerre contre Madian et l'aurait fait mettre à mort. (Nombres XXXI, 7; Josué XIII, 22.) Et c'est sous cette forme de devin tentateur et impie qu'il reparaîtra dans la littérature juive et dans le Nouveau Testament. (Josèphe Ant. IV, VI, 3; II Pierre II, 15; Jude II; Apoc. II, 14.) Dans les oracles des chapitres XXII à XXIV du livre des Nombres et

---

[1] Sans doute, en l'honneur de sept principaux démons. Comp. le rôle des sept mauvais *outoukkou*, les démons de l'abîme dans la magie chaldéenne. Dhorme, *La religion assyro-babylonnienne*, 1910, p. 43 à 46.

Après le sacrifice, le devin se recueillait, non pas pour aller à la rencontre de Yahvé, comme l'indique le récit de E, mais pour interroger les signes et les présages.

dans les récits qui les encadrent, Balaam est plus historiquement un châ'ir arabe.

Chez les Arabes antéislamiques, en particulier chez les Bédouins du nord et du centre, chaque tribu avait un châ'ir [1] devin et poète à la fois, que l'on consultait quand il fallait changer de pâturage, ou quand on partait pour la guerre. Le châ'ir ne donnait pas seulement des consultations, il avait aussi pour fonction de prononcer les paroles de satire et d'incantation, le hidjâ qui devait envoûter l'ennemi et entraîner sa défaite [2]. On considérait le châ'ir comme un inspiré en relations très étroites avec les esprits du désert. C'est un djinn qui lui dictait ses paroles, qui lui donnait ses pouvoirs et qui provoquait en lui le délire sacré [3]. Et comme signe de la possession divine, il allait avec certains gestes et certains rites. La récitation du hidjâ était accompagnée de rites étranges. Le châ'ir, avant de prononcer la formule d'incantation, devait s'oindre les cheveux d'un seul côté de la tête, il laissait traîner son manteau et ne portait de chaussure qu'à un seul pied [4].

Faire prononcer la bénédiction sur Israël par un châ'ir arabe, c'est là un artifice littéraire qui repose probablement sur une tradition historique ancienne. Cependant Balaam est devenu

---

[1] Le mot paraît avoir signifié primitivement celui qui sait.

V. C. Huart, *Histoire des Arabes*, I, 97 à 99. *La littérature arabe*, p. 7, 8.

[2] Poésie et magie sont souvent considérées dans les peuples anciens comme ayant même origine. Chez les Grecs, Orphée, le merveilleux poète et chanteur, était aussi l'inventeur des arts magiques. Chez les Latins, le mot *vates* signifie à la fois poète et prophète inspiré.

[3] C'étaient les djinn qui d'après la croyance des Arabes avaient inventé les paroles rythmées, les mélodies des chanteurs et les danses. L'art était d'origine démoniaque et désertique.

V. la très pénétrante étude d'I. Goldziher sur la préhistoire de la poésie arabe dans *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, 1896, p. 1 à 121.

[4] Sur la signification de ces actes symboliques dans l'ancienne poésie arabe, v. Goldziher, *op. cit.*, p. 44 à 57.

un fervent adorateur de Yahvé ; il répond aux envoyés de Balaq : « Je ne saurais rien faire contre l'ordre de Yahvé, mon élohim »[1].

Balaam prononce successivement quatre bénédictions. On a cru pouvoir les répartir entre le yahviste et l'élohiste, les deux premières appartenant à J, les deux dernières à E. En réalité cette attribution ne s'impose pas; c'est bien J et E qui ont fourni le cadre, mais il paraît bien que les morceaux poétiques sont plus anciens que les premières rédactions de la légende. Comme pour les bénédictions de Jacob et de Moïse il s'agit ici de compositions d'auteurs différents sur un même thème, et qui ont été groupées plus tard par les anciens historiographes d'Israël[2].

---

[1] Nombres XXII, 18.

[2] L'antiquité de la composition du poème de Balaam a été fortement contestée par von Gall, *Zusammensetzung und Herkunft der Bileamperikope*, 1900, Holzinger, *Numeri* 1903. Nous aurions ici une œuvre postexilique de tendance messianique et apocalyptique. La langue manifesterait des signes de décadence. On peut y découvrir des aramaïsmes. Cet argument n'a d'ailleurs rien de décisif, car la date de la dernière récension d'un texte n'est pas un indice certain de sa date d'origine.

Un argument plus sérieux est tiré du caractère déjà évolué et relativement épuré de la religion de Balaam. Dès les premiers oracles, Yahvé apparaît comme un Dieu souverainement élevé au-dessus des enfants des hommes, sinon le Dieu unique, du moins le Dieu par excellence, *El*. Dans les derniers oracles il est appelé le Très Haut et le Tout-Puissant. Nous serions ici, nous assure-t-on, au stade postprophétique de la religion d'Israël. En réalité, la notion d'un Dieu protecteur puissant et fidèle de son peuple n'est pas au-dessus du niveau de l'élohisme sémitique et de la religion populaire d'Israël.

D'autre part, l'horizon politique des oracles, aussi bien que l'esprit guerrier qui les anime, convient beaucoup mieux à l'Israël des premiers temps de l'époque royale qu'aux Juifs de l'époque persane. Israël apparaît comme un peuple puissant parmi les peuples, terrible dans les combats, redouté de tous ses ennemis. Yahvé est son mélek qui le fait réussir *per fas et nefas*. Point d'allusions aux conditions morales de cette protection.

Quant aux trois petits oracles de Nombres XXV, 20 à 24, il paraît bien qu'ils ont été ajoutés après coup par un rédacteur. Ils sont d'ailleurs de dates diverses. Le premier, sur Amaleq, doit être très ancien. Les deux derniers, qui font allusion à Assour, datent probablement d'une époque

Les deux premiers oracles sont manifestement les plus archaïques, et par la manière littéraire et par les idées exprimées. Ils sont aussi les plus proches des données de la légende.

Dans le premier chant[1], Balaam dit comment il a été appelé par Balaq, mais il ne saurait maudire malgré Yahvé. Puis il salue Israël comme le peuple mis à part et l'élu de Dieu. C'est un peuple prospère et comblé de biens, ses milliers sont nombreux et ses vieillards parviennent à un âge avancé.

Il m'a fait venir d'Edom[2], Balaq, roi de Moab.
Des montagnes d'Orient il m'a appelé.
« Viens, maudis-moi Jacob, prononce l'imprécation sur Israël !
Comment maudirais-je, si El ne maudit pas ;
Comment prononcerais-je l'imprécation, si Yahvé ne prononce pas l'imprécation ?
Du sommet des montagnes je le vois,
Et du sommet des rochers je le regarde.
C'est un peuple qui a sa demeure à part,
Et qui ne sera point mis au nombre des goyim[3].
Qui peut compter la poussière de Jacob,
Qui peut dénombrer les myriades[4] d'Israël ?
Puissé-je mourir comme meurent ces justes,
Et puisse ma fin ressembler à la leur[5].

Le deuxième oracle, que l'on a souvent considéré comme une suite du premier, et qui lui est en tout cas apparenté, donne

plus récente, du moins sous la forme actuelle. Mais la mention des vaisseaux des Kittim dans le dernier oracle, n'est pas une raison suffisante pour en faire descendre la composition jusqu'au IVe siècle.

[1] Nombres XXIII, 7 à 10.

[2] Au lieu de *ʾărâm*, lire *ʾĕdôm*.

[3] D'après von Gall la conception d'Israël comme le peuple mis à part parmi les peuples serait nécessairement postexilique et supposerait la prédication deutéronomique et la législation d'Ezéchiel. En réalité, nous la trouvons chez les prophètes du VIIIe siècle et Osée lui a donné sa signification éthique la plus élevée. Mais elle n'était nullement étrangère au yahvisme populaire. Sous sa forme primitive, elle apparaît comme l'expression toute naturelle du nationalisme religieux qui s'affirme avec la conquête de David. Yahvé a vaincu les Baalim, il a chassé de Canaan les nations impures, et il a établi son peuple dans son héritage, dans la terre dont il est maître et seigneur.

[4] Au lieu de *rôbaʿ*, lire *ribebôt*.

[5] Au lieu de *kâmôhoû*, lire *kemôhém*.

la réponse de Balaam à Balaq[1] : La parole annoncée de la part de Yahvé ne saurait être retirée. Aucun enchantement, aucune magie ne saurait prévaloir contre Israël, le peuple dont Yahvé est le roi.

Maintenant, Balaq, écoute;
Prête-moi l'oreille, fils de Tsippor.
El n'est pas un homme, il ne ment point,
Ni un fils d'homme, il ne se repent point.
Ce n'est pas lui qui dit et ne fait pas,
Qui parle et n'exécute pas.
Oui, j'ai reçu bénédiction.
Je dois bénir, et je ne révoquerai point.
On ne voit point de mauvais sort en Jacob,
On n'aperçoit point de malheur en Israël[2].
Yahvé, son Dieu, est avec lui,...
Chez lui l'acclamation d'un roi[3].
El l'a fait sortir du pays d'Eygpte.
Ses cornes sont celles du reêm.
Aucune magie sur Jacob,
Aucun sortilège sur Israël.
Il est dit à Jacob et Israël en son temps
Ce que El veut accomplir.
Voici un peuple qui se lève comme une lionne,
Et qui se dresse comme un lion.
Il ne se couche point qu'il n'ait dévoré sa proie,
Et qu'il n'ait bu le sang de ses victimes[4].

La troisième bénédiction[5] est d'un procédé littéraire différent, et l'on y sent une inspiration déjà plus moderne. Il y a plus d'ampleur dans les images. Le poète décrit la splendeur

[1] Nombres XXIII, 18 à 24.

[2] Nos versions françaises traduisent « Il n'aperçoit pas d'iniquité en Jacob, il ne voit pas d'injustice en Israël ». Sur le sens primitif des mots *'âvén* et *'âmâl*, voir plus loin p. 115, 116, conf. Mowinckel, *'Avén und die individuellen Klagepsalmen*, 1921, p. 1 à 58.

[3] Peut-être avons-nous ici une allusion à un rite d'intronisation où Yahvé était acclamé comme le mélek de son peuple et le Dieu vainqueur. Conf. Ps. XLVII. « Vous tous, peuples, battez des mains... ». V. Mowinckel, *Das Thronbesteigungsfest Yahwäs und der Ursprung der Eschatologie*, 1922, p. 43 et 190.

[4] Conf. dans la bénédiction de Jacob les sentences sur Juda et Benjamin. Genèse XLIX, 10, 27.

[5] Nombres XXIV, 3 à 9.

d'Israël, installé dans des oasis fertiles, au milieu des verts ombrages et des eaux courantes. Les circonstances historiques se précisent, et nous y trouvons une allusion à la royauté et aux campagnes victorieuses de Saül.

Sentence de Balaam, fils de Béor ;
Sentence de l'homme qui a l'œil ouvert.
Sentence de celui qui entend la parole de El,
Qui connaît la science du Très Haut [1],
Et qui voit la vision du Tout Puissant,
Qui se couche, mais dont l'œil reste ouvert :
Qu'elles sont belles, tes tentes, ô Jacob,
Tes demeures, ô Israël.
Comme des vallées qui s'étendent au loin,
Comme des vergers près d'un fleuve,
Comme des chênes [2] que Yahvé a plantés.
Comme des cèdres au bord des ruisseaux.
L'eau déborde de ses seaux,
Et sa semence est abondamment arrosée.
Son roi s'élève au-dessus d'Agag
Et son royaume est exalté.
El l'a fait sortir du pays d'Egypte,
Ses cornes sont celles du reêm.
Il dévore les peuples qu'il attaque,
Et il brise leurs os..... [3]
Il s'est accroupi, il s'est couché comme un lion,
Comme une lionne. Qui pourrait le faire lever?
Béni soit qui te bénira,
Maudit soit qui te maudira !

Le quatrième oracle [4], qui est manifestement le plus récent, reproduit l'introduction du troisième. Le ton en est volontairement obscur et mystérieux, ce qui n'est pas précisément un signe d'antiquité. Et cette fois ce n'est plus le peuple, Israël, qui est exalté, c'est son roi, « l'étoile qui sort de Jacob, le sceptre qui s'élève d'Israël ». Le voyant annonce la gloire de David, les

[1] Ce stiche manque dans le texte massorétique. Nous complétons d'après le verset 16.

[2] Bien qu'il soit question de l'aloès dans Prov. VII, 17, Ps. XLV, 9. Cantique IV, 14, il serait peut-être préférable de lire *'êlîm* chênes, au lieu de *'ăhālîm*.

[3] Texte obscur, littéralement « et il écrase ses flèches ». (?)

[4] Nombres XXIV, 15 à 19.

victoires de Joab dans l'au-delà du Jourdain et la conquête de Moab et d'Edom [1].

Sentence de Balaam, fils de Béor.
Sentence de l'homme qui a l'œil ouvert.
Sentence de celui qui entend la parole de El,
Qui connaît la science du Très Haut,
Qui contemple la vision du Tout-Puissant,
Qui se couche, mais dont l'œil reste ouvert :
Je le vois, mais ce n'est pas encore le moment.
Je le contemple, mais il n'est pas encore proche.
Une étoile sort de Jacob,
Un sceptre s'élève d'Israël.
Il écrasera les flancs de Moab,
Et le crâne [2] de tous les enfants de Seth.
Edom sera assujetti,
Et Séir sera la possession de ses ennemis.
Israël grandit en puissance
Et de Jacob . . . . . .
. . . . . .[3]

A travers les diverses bénédictions, nous voyons le magicien se transformer progressivement en prophète. Dans les deux premiers cas, Balaam, après avoir offert un sacrifice aux sept démons, examine les signes magiques, après quoi il donne sa réponse [4]. Mais pour la troisième et la quatrième bénédiction, il n'a plus recours à la magie, et il n'interroge plus les signes. Il nous est dit expressément qu'il « tourna son visage du côté du désert », et que « l'esprit de Yahvé fut sur lui » [5]. C'est un nabi

[1] Von Gall et Holzinger, d'accord pour une fois avec l'interprétation traditionnelle, donnent à cet oracle une signification messianique. En réalité, malgré la forme mystérieuse de l'introduction (v. 17a), l'apparition de l'étoile et du sceptre et l'extermination de Moab n'appartiennent nullement à un avenir d'apocalypse, mais ce sont des événements d'une histoire actuelle.

[2] Au lieu de *veqarqar*, lire selon le texte parallèle de Jérémie XLVIII, 45, *veqodqôd*.

[3] Texte vraisemblablement altéré; littéralement : « il dominera, et il exterminera les réchappés des villes ».

[4] Nombres XXIII, 1 à 7.

[5] Nombres XXIV, 1 à 3.

qui parle en extase. Et l'extase est décrite avec une certaine précision dans la strophe introductive: Balaam est un homme qui entend la parole de El et qui contemple une vision divine. Il tombe à terre, et il reçoit une révélation. Et c'est cette révélation du Très Haut qu'il annonce à Moab. Balaam est le prophète de Yahvé parmi les payens.

Pour ce qui est des conceptions religieuses, elles marquent certainement un progrès sur celles de l'époque des Juges. Le poète s'élève au-dessus de l'anthropomorphisme grossier de la religion populaire. Le Dieu d'Israël est un Dieu très grand, il est plus puissant que les autres élohim, les dieux des peuples et les esprits de la nature. Les pratiques magiques ne peuvent rien pour le contraindre. En même temps, c'est un Dieu fidèle : son cœur n'est pas agité et ébranlé comme celui des enfants des hommes; sa décision est stable, et ce qu'il a annoncé s'accomplit.

Quant au seigneur des batailles, le dieu terrible de la guerre sainte, que nous avons vu déployer sa vaillance dans le chant de Débora, il est bien encore à l'arrière-plan, et Israël apparaît toujours comme un peuple de proie parmi les peuples. Cependant, si le sentiment national s'exprime toujours avec la même violence, on y sent plus d'assurance et de sécurité. Israël sait qu'il est définitivement installé sur ses terres fertiles; il a conscience de sa force, il croit en ses destinées. Il peut faire la guerre et conquérir les peuples, il peut aussi, si bon lui semble, se reposer à l'ombre de sa vigne et de son figuier.

D'autre part, le roi apparaît de plus en plus comme le centre de l'unité nationale. Tout d'abord Yahvé seul est acclamé comme mélek. (Nombres XXIII, 22.) Mais dans la troisième bénédiction le roi est expressément mentionné, et dans la quatrième il tend à se substituer à la nation. Et c'est ici le premier spécimen d'un genre nouveau, qui dans la littérature des temps qui vont suivre prendra tout son développement: l'oracle royal.

CHAPITRE III.

## Les anciens sanctuaires et les origines de la poésie cultuelle.

A côté de la poésie lyrique, tribale et nationale, dont nous venons d'étudier les fragments, l'ancien Israël, et cela dès le temps des Juges, n'a-t-il pas possédé les éléments d'une poésie cultuelle? L'hypothèse apparaît dès l'abord vraisemblable, et conforme à ce que nous savons du culte et de l'organisation des sanctuaires à l'époque ancienne.

Les Benê Israël établis dans les campagnes de Palestine avaient adoré selon les rites du pays sur les bamot cananéennes. Et l'on sacrifiait au sanctuaire de Baal-Bérit, le dieu du pacte, à Sichem, au térébinthe et au rocher sacré d'Ophra, à la pierre dressée de Béthel, à la chêneraie de Mamré, et au puits sacré de Béer-chéba. Yahvé, en s'emparant de la terre de Canaan, avait par là même pris possession des lieux sacrés du pays[1]; et les

[1] Canaan est maintenant le pays de Yahvé, l'héritage de Yahvé. Sans doute, Yahvé reste quand même et toujours le Dieu du Sinaï, comme nous l'avons vu dans l'introduction du Cantique de Débora. Mais du moment où les Baalim cananéens ont été vaincus, Yahvé s'est installé sur la terre conquise, et il a commencé à s'y manifester. V. Von Gall, *Altisraelitische Kultstätten*, 1898. B. Stade, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, 1905, p. 103 à 122. Gustav Westphal, *Yahwes Wohnstätten nach den Anschauungen der alten Hebräer*, 1908, p. 1 à 18.

légendes du Yahviste et de l'Elohiste racontaient comment, en ces lieux mêmes, il était apparu aux ancêtres nomades et leur avait annoncé ses bénédictions[1].

Cependant, les anciens dieux cananéens, les baalim protecteurs du champ et de la maison, et les génies des montagnes, des arbres et des sources, que l'on avait adorés sur la terre de Palestine depuis les temps antiques, n'avaient pas disparu, et les Benê Israël ne dédaignaient pas, à l'occasion, de leur offrir leurs hommages et d'implorer leur protection. Yahvé garde toujours la place centrale, il est seigneur du pays, et les Baalim des peuples vaincus ne lui sont en rien comparables, ils restent de très loin ses inférieurs, et la plupart du temps, il les ignore. Mais ce n'est pas impunément qu'un dieu change de sanctuaire ; au contact du syncrétisme cananéen, le culte yahviste s'est considérablement transformé. Les institutions religieuses des bamot ont été adaptées aux besoins nouveaux sans grand changement. Yahvé connaît maintenant les rites et les symboles des dieux des pays de culture. On l'adore avec tout un cycle de fêtes, selon le rythme des saisons et des événements de la vie agricole. D'autre part, dans les sanctuaires principaux, un clergé déjà nombreux est consacré à son service et garde les choses saintes.

Le rôle des sacerdoces en Israël à l'époque des juges paraît avoir été considérable. Dans l'état actuel des documents bibliques, il nous est difficile de le décrire avec certitude, l'historiographie deutéronomique, avec sa préoccupation centralisatrice, ayant dédaigné ces premiers rudiments. Nous entrevoyons seulement quelle a pu être l'influence de certaines maisons sacerdotales dans le développement du yahvisme et dans la fixation des rites, des coutumes et des traditions. La plus importante de ces maisons avant le commencement de l'époque royale paraît avoir été celle de Silo. Au cœur des montagnes d'Ephraïm, à Silo, Héli et ses

[1] V. Genèse XIII, 18; XVIII, 1; XXVIII, 11, 12; XXXV, 1-8-14.

fils, assistés de tout un personnel de servants, présidaient aux sacrifices, gardaient l'arche d'Elohim, l'arche de gloire et jugeaient Israël [1]. Après la bataille d'Aphek, lorsque les Philistins eurent massacré les prêtres de Silo et renversé le temple [2], ce furent Gilgal, Mitspa [3] et Nob en Benjamin qui devinrent les hauts lieux principaux. Nob paraît avoir recueilli la plus grande part de l'héritage de Silo. Akhitob et son fils Akhimélec, survivants de la famille des Hélides, y avaient fondé une véritable ville de prêtres, et il y avait à Nob « quatre-vingt-cinq hommes portant l'éphod de lin » [4]. Dans les tribus du sud, après la disparition de Qadech le sanctuaire de Moïse et des Lévites, c'est Hébron [5] et Béer-chéba [6] qui prennent la place centrale. A l'époque royale, les temples de Jérusalem et de Béthel furent les sanctuaires officiels, les « maisons du roi »; mais les anciens sanctuaires locaux ne disparurent pas pour cela; et les enfants d'Israël continuaient à adorer là où avaient adoré leurs pères. En réalité, chaque région gardait sa *bâmâ*, plus ou moins célèbre et plus ou moins organisée [7]. C'est là que les clans d'Israël avaient leur centre de ralliement, et que, trois fois par an, tous les hommes

---

[1] I. Samuel 1 à 4.

[2] Jérémie VII, 12; XXVI, 9.

[3] I. Sam. VII, 6. 16; X, 8. 17; XI, 14. 15; XIII, 8; XV, 21. 33; Amos V, 5.

[4] I. Samuel XXI, 1 à 10; XXII, 6 à 23.

[5] II. Samuel V, 1 et 55; XV, 7.

[6] Amos V, 5; VIII, 14; Osée IV, 15.

[7] Cétait généralement le traditionnel haut lieu, l'enceinte à ciel ouvert avec les sources et l'arbre sacrés, les bétyles et l'autel de pierres brutes au milieu. Mais parfois il y a un édifice de dimensions réduites pour abriter les objets cultuels et les images divines. C'était sans doute le cas pour Silo (I. Sam. I, 9; III, 3) et pour Nob (II. Sam. XXI, 10). Plus tard dans les sanctuaires urbains et surtout dans les sanctuaires royaux, à Jérusalem, à Béthel, à Dan, à Samarie on bâtit des temples en pierre taillée, à la manière des pays de haute culture. Cependant cette transformation ne laissera pas de provoquer des résistances parmi les yahvistes partisans de l'ancienne coutume. V. Exode XX, 21 à 23 et II. Sam. VII, 1 à 11.

venaient se présenter devant Yahvé, conformément à l'antique loi :

> Trois fois par an, tous les mâles parmi vous se présenteront devant Adonay Yahvé l'élohim d'Israël... Et l'on ne viendra pas les mains vides devant ma face ![1]

On se réunissait pour célébrer la fête et pour offrir les sacrifices, les prémices des fruits de la terre et les premiers nés du troupeau. On se réunissait aussi pour l'oracle et pour le jugement. Les prêtres savaient les rites pour obtenir les décisions; ils savaient aussi les *tôrôt*, ils étaient les gardiens de la coutume ancestrale et les dépositaires des traditions antiques. Ils conservaient également les paroles sacrées, formules cultuelles et magiques, hymnes, prières et lamentations.

Qu'il y ait eu dans les sanctuaires d'Israël dès ce temps-là une poésie cultuelle développée, cela n'a rien d'inouï. Dans tout culte les rites oraux avaient leur place à côté des rites manuels[2]. La parole d'incantation, l'hymne de louange et la prière accompagnaient tout naturellement l'offrande et le sacrifice[3].

Depuis de longs siècles, en Egypte et en Chaldée, les clergés des grands sanctuaires avaient composé des hymnes pour célébrer

---

[1] Exode XXXIV, 23, 20.

[2] Ceci est vrai même chez les primitifs où les rites manuels ont cependant la place de beaucoup la plus importante. Etant donné la valeur magique de la parole, certaines formules étaient considérées comme particulièrement efficaces, et on devait soigneusement les conserver et se les transmettre. Ainsi le trésor des paroles sacrées ne cesse de s'enrichir d'autant plus que l'importance des rites oraux augmente au cours de l'évolution.

[3] Il y a d'ailleurs étroite parenté entre ces divers actes de l'action sacrée : « Dans la prière l'âme du fidèle s'épanche avec son souffle, comme le sang qui s'écoule de la blessure de l'animal sacrifié, pour atteindre le Dieu et le lier. On conçoit donc que la prière et le sacrifice soient considérés comme identiques dans leurs effets, qu'ils se remplacent l'un l'autre ou se mêlent étroitement. C'est ainsi que la même racine exprime en hébreu l'action de prier et en arabe celle de sacrifier (*ʿâtar*). Dussaud, *Introduction à l'Histoire des religions*, p. 187. Conf. Heiler, *Das Gebet*, 3, 1921, p. 71 à 80.

la gloire des grands dieux et des lamentations pour apaiser leur colère. Les Benê-Israël n'ont-ils pas connu par l'intermédiaire de Canaan quelques-uns de ces morceaux lyriques, comme ils ont connu les anciennes législations et les anciennes légendes cosmogoniques? Cela n'est sans doute pas impossible, encore qu'on ne puisse rien fonder sur une hypothèse aussi incertaine. Mais est-il nécessaire, pour expliquer la naissance d'une littérature cultuelle chez les Hébreux, de recourir aux influences des peuples de haute culture? Les Israélites, aux XII[e] et XI[e] siècles, n'étaient pas précisément un peuple de primitifs arriérés et sans formation artistique [1]. Ils avaient une littérature lyrique développée, et des œuvres comme le chant de Débora ou la complainte sur la mort de Saül et de Jonathan, devaient avoir leurs parallèles dans la littérature cultuelle.

N'y avait-il pas déjà, parmi le personnel des sanctuaires, à côté des prêtres qui interrogeaient l'oracle et présidaient à l'action sacrée, des hommes spéciaux qui avaient pour fonction de chanter les hymnes et d'ordonner les liturgies? Les *mechôrerîm*, qui apparaissent en cortège nombreux dans les descriptions du Chroniste [2], ne sont pas nécessairement un anachronisme de l'historiographie juive. Nous les trouvons mentionnés dans des documents plus anciens, en particulier dans le Ps. LXVIII qui décrit en ces termes la pompe triomphale devant le sanctuaire:

On voit ta procession, ô Elohim.
La procession de mon élohim, de mon mélek, dans le lieu saint.
En tête les chanteurs *(châ'rîm)*, puis les musiciens.
Au milieu les jeunes filles avec des tambourins,
En chœur bénissez Elohim,
Bénissez Adonay, race d'Israël [3].

[1] Il n'est d'ailleurs pas rare de trouver chez les primitifs des hymnes et des prières d'une assez belle tenue. V. Le Roy, *La religion des primitifs*, 1909, p. 301 et ss. et F. Heiler, *op. cit.*, p. 149, 300.

[2] I Chron. XV, 16 à 21; XXV, II Chron. XXXV, 15 Esdras II 41, Néhémie XI, 17. Conf. les suscriptions des Psaumes XLII, XLIV, XLVIII, LXXXIV, LXXXVII, LXXXVIII.

[3] Ps. LXVIII, 25 à 27.

C'est ainsi qu'il convient de se représenter un cortège de fête dans l'ancien Israël. Autour des *mechôrerîm*, la foule des adorateurs qui s'avance, enthousiaste et trépidante, chantant et dansant, battant des mains et poussant des cris de joie:

> Poussez des cris d'allégresse en l'honneur de Yahvé notre force,
> Faites retentir de joyeuses clameurs en l'honneur du Dieu de Jacob !
> Entonnez le cantique au son du tambourin,
> Du kinnor harmonieux et du nébel,
> Sonnez la trompette à la nouvelle lune,
> A la pleine lune le jour de notre fête [1].

Le culte est un drame complexe. La poésie, la musique et la danse y ont leur place comme moyen magique pour contraindre les puissances mystiques, et comme excitant pour provoquer l'émotion religieuse et l'enthousiasme sacré.

Nous avons une autre description de fête cultuelle dans le récit de l'entrée de l'arche à Jérusalem:

> David et toute la maison d'Israël dansaient devant Yahvé de toutes leurs forces avec des chants, au son des kinnors, des harpes et des tambourins, avec des sistres et des cymbales...
>
> David dansait de toutes ses forces devant Yahvé, et il était ceint d'un éphod de lin. Et David et toute la maison d'Israël conduisaient l'arche de Yahvé avec des acclamations, au son de la trompette [2].

Ici il n'est pas question des *mechôrerîm*. C'est toute l'élite d'Israël, convoquée pour la fête, qui ramène l'arche d'Elohim. Mais si les chanteurs ne sont pas expressément nommés, ils n'en sont pas moins présents, et on les entrevoit à l'arrière-plan du récit. Une pompe sacrée aux aspects aussi divers n'est possible que grâce à une certaine organisation et division du travail. Les mechôrerîm dirigeaient les chœurs [3].

---

[1] LXXXI, 2 à 4. Comp. Amos V, 23 et Ps. XCVIII, 4 à 6. Ps. CXLIX, 1 à 3 et Ps. CL.

[2] II Samuel VI, 5, 14, 15.

[3] Conf. le rôle des chantres dans le culte babylonien. M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, I, p. 382. Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, p. 298-299. Le *zammerou* chante pendant que le prêtre

Les chanteurs savent les hymnes et les prières et ils se transmettent la tradition liturgique du sanctuaire, qui n'est pas encore conservée dans des écritures [1]. Bien que les formules aient déjà une certaine fixité, il est permis aux hommes inspirés d'ajouter au trésor séculaire et d'apporter des paroles nouvelles [2].

---

présente le sacrifice ; il invoque le nom des grands dieux et les prie d'accepter l'offrande qui leur est faite. Dans les lamentations c'est le *kalou* qui dirige le chant :

« A la demeure du dieu (rendons-nous) avec la lyre, la lamentation, [la prière.
Le kalou chante le chant,
Le kalou chante le chant de la domination,
Le kalou chante le chant de la lyre,
Sur le tambour sacré, sur le tambourin sacré,
Sur la flûte et le *manzou*, sur la lyre sacrée ! »

[1] L'hypothèse d'après laquelle les chants du Psautier seraient l'œuvre des chantres du sanctuaire a été émise par Graetz dans son *Kommentar zu den Psalmen*, tome I, p. 35. « Le parti lévitique est dans l'ensemble l'auteur du Psautier », et par Renan dans un très beau chapitre de son *Histoire d'Israël*, tome V, p. 25 à 33. Elle a été reprise par Mowinckel dans ses Psalmenstudien T. VI, *Die Psalmendichter*, p. 37 à 68. Il y a cependant des réserves à faire sur l'identification des chanteurs et des nebiim des sanctuaires telle que cet auteur l'a proposée p. 48 à 51.

[2] La transmission de la parole sacrée peut se faire avec plus ou moins d'exactitude selon les temps et les milieux. Tantôt il s'agit d'une formule immuable que l'on répète de génération en génération, sans rien y ajouter et sans rien en retrancher, l'efficacité de la formule dépendant en grande partie de l'exactitude de la récitation. D'autres fois il s'agit seulement de thèmes lyriques plus ou moins susceptibles de variation et autour desquels viennent s'ajouter des développements nouveaux.

A Babylone les textes religieux et magiques étaient fidèlement conservés par les clergés des sanctuaires. Cependant, bien souvent les prêtres ont rédigé à nouveau les paroles anciennes, cherchant à les rendre plus complètes et plus efficaces. Voir Dhorme, *op. cit.*, p. 259, 260. « Tel hymne composé à l'époque de Hammourabi pouvait se répéter au temps d'Assourbanipal ou sous la dynastie néo-babylonienne. Les dieux étaient restés les mêmes, et le sentiment religieux n'avait guère varié. On avait même des textes que la tradition reproduisait fidèlement et qui étaient accessibles aux seuls initiés. C'étaient les prières sumériennes qui chantaient la gloire d'En-lil ou de Tammouz, de Ninib ou de Baou. Il est fort possible que les prêtres choisissaient cette ancienne langue afin de donner à leurs hymnes plus de mystère, et partant plus de prestige. Parfois le texte sumérien,

C'est parmi les mechôrerîm qu'il convient de chercher les auteurs et les rédacteurs des psaumes. Le Psautier nous a conservé les noms d'Asaph, des fils de Koré, d'Ethan, d'Héman, de Yedoutoun [1], simples mentions de poètes anciens, dont le souvenir, à l'époque du second temple, était plutôt obscur et se perdait dans un lointain de légende. Au reste, qu'importent les noms. La poésie cultuelle a commencé par être une œuvre collective, une littérature anonyme reprise et remaniée siècle après siècle. Rarement un psaume nous est parvenu sous sa forme primitive. La plupart des chants cultuels ne font que développer des motifs liturgiques plus anciens. Et même dans les plus récents, on peut apercevoir un certain nombre de stiches stéréotypés, qui reviennent au début du poème ou de la strophe, et qui forment le thème central autour duquel le poète a groupé ses variations [2]. C'est une matière tradi-

---

authentique ou fabriqué après coup, portait une traduction babylonienne ou assyrienne qui en permettait la lecture sans trop de difficultés. Le talent des prêtres s'exerçait sur ces textes qui leur servaient de modèles. Ils développaient les idées, accentuaient les métaphores et n'évitaient pas la rhétorique. A Babylone comme ailleurs, l'imagination et le verbiage se superposèrent à l'idée religieuse et l'affaiblirent en voulant la perfectionner. »

[1] Asaph, Ps. I et LXXIII à LXXXIII. Les fils de Koré, Ps. XLII, XLIII, XLIV à XLIX, LXXXIV, LXXXV, LXXXVII, LXXXVIII. Etan, Ps. LXXXXIX. Héman, Ps. LXXXVIII. Yedoutoun, XXXIX, LXII, LXXVII.

[2] Un certain nombre de psaumes ont un caractère nettement composite, par exemple les Ps. XIX, XXIV, LXVIII, CVIII. I. Chron. XVI, 8 à 36. Jonas II, 3 à 10. En réalité la plupart des psaumes ont été plus ou moins recomposés. Les chanteurs ont réorganisé les formules liturgiques qui leur étaient transmises et les ont développées à leur manière. L'histoire de ces variations est à faire. Nous essayons ici d'en dégager certaines lignes : Considérons à ce point de vue le Ps. LXVIII. Sous sa forme actuelle ce psaume est un chant triomphal de date relativement récente, où l'auteur a amalgamé divers morceaux anciens célébrant les gestes de Yahvé et les victoires d'Israël sur les peuples de Canaan. L'introduction commence par reproduire l'antique formule de signal, l'invocation que l'on prononçait au départ de l'arche pour le combat :

*Qu'Elohim se lève et que ses ennemis se dispersent*
*Et que ses adversaires fuient devant sa face !*

tionnelle que les chanteurs, en se la transmettant, ont adaptée aux exigences du culte et aux circonstances des temps et des milieux.

---

Puis commence un développement lyrique qui décrit avec de puissantes images le désastre des méchants et l'allégresse des justes au jour de l'apparition du Dieu vainqueur.

Comme s'évanouit la fumée ils se dispersent,
Comme la cire fond au feu,
Ainsi périssent les méchants devant la face d'Elohim.
Mais les justes se réjouissent, ils triomphent devant la face d'Elohim,
Et ils tressaillent d'allégresse.

Même procédé de composition dans la deuxième strophe. C'est d'abord une acclamation liturgique.

*Chantez Yahvé, célébrez son nom !*
*Préparez le chemin à celui qui s'avance sur son char à travers la steppe,*
*Yahvé est son nom ; tressaillez d'allégresse devant lui !*

Puis le psalmiste développe l'exposé des motifs pour lesquels Yahvé doit être loué :

Père des orphelins et défenseur des veuves,
Elohim dans sa demeure sainte.
Elohim ramène les isolés dans la maison.
Il rend la liberté et la prospérité aux prisonniers,
Mais les rebelles habiteront dans le désert aride.

Ces derniers vers apparaissent comme une amplification prophétique que le rédacteur a ajoutée à l'antique liturgie.

La troisième strophe reprend l'introduction du cantique de Débora pour décrire la manifestation de Yahvé, dieu de l'orage et du tremblement de terre, qui s'avance à la tête des armées d'Israël.

*O Elohim, quand tu sortis à la tête de ton peuple,*
*Quand tu marchas à travers le désert,*
*La terre trembla,*
*Les cieux s'ébranlèrent devant Elohim,*
*Devant Elohim, le dieu d'Israël.*
Tu fis tomber, ô Elohim, la pluie en abondance,
Tu restauras ton héritage épuisé ;
Ton peuple établit là sa demeure,
Dans ta bonté, ô Elohim, tu pourvus aux besoins de tes fidèles.

C'est sans doute assez mal expliquer la composition de ce psaume que d'y voir un simple pastiche fait de réminiscences d'un auteur « nourri des modèles classiques » (Bible du Centenaire, *Les Psaumes*, p. 67, note *a*. Conf. Staerk, *Lyrik*, p. 137, et Kittel, *Die Psalmen*, p. 250). Duhm croit y découvrir des allusions aux conquêtes d'Alexandre Jannée dans le Bachan,

Dans la plupart des cas, il est singulièrement difficile à la critique de distinguer entre l'ancien et le nouveau. La question de la date d'un psaume ou d'un fragment de psaume reste toujours problématique. Les hypothèses les plus contradictoires ont pu être émises, avec des arguments vraisemblables et également insuffisants. Cependant, si l'on considère dans ses grandes lignes l'histoire de la langue et du culte et l'évolution religieuse, on peut estimer qu'un très grand nombre des psaumes cultuels datent dans leurs éléments constitutifs de l'époque royale. Et sans doute faut-il aller plus loin encore, et reconnaître dans certains morceaux des éléments prédavidiques.

* * *

Nous avons très probablement un de ces vestiges de l'ancienne poésie cultuelle dans la dernière partie du Ps. XXIV, v. 7 à 10:

Portes, élevez vos linteaux,
Exhaussez-vous, portails antiques,
Pour qu'il entre, le roi de gloire !
C'est Yahvé, le fort, le gibbor,
Yahvé, le gibbor des combats.
— Portes, élevez vos linteaux,
Exhaussez-vous [1], portails antiques,
Pour qu'il entre, le roi de gloire !
— Quel est ce roi de gloire ?
— C'est Yahvé Tsebaot,
C'est lui le roi de gloire.

Ce chant fait partie d'une liturgie processionnelle composée de trois fragments assez différents de caractère et d'origine. Les deux premiers fragments sont les plus récents (v. 1-2, 3 à 6) et l'on y aperçoit des traces de l'influence prophétique. Le troisième

---

*Die Psalmen*[2], p. 255. En réalité nous avons ici divers motifs liturgiques destinés à une fête de victoire, et qui sont reconnaissables aux archaïsmes de la langue. Et l'on pourrait faire des constatations analogues pour un assez grand nombre de psaumes.

[1] Au lieu de *oûse'oû*, lire *vehinnâse'oû*.

fragment (v. 7 à 10), qui diffère des deux autres par son style archaïque et son rythme barbare[1], est manifestement de date ancienne, et les sentiments exprimés portent la marque du yahvisme populaire primitif.

On y voit généralement un cantique destiné à célébrer l'entrée de l'arche à Jérusalem (2 Sam. VI), ou son installation dans le temple. (I Rois VIII, 1 à 11.) En réalité il n'y a rien dans le texte qui nous permette de préciser les circonstances dans lesquelles ces paroles ont été prononcées pour la première fois; et d'autre part l'allusion aux portes antiques, *pitkhê 'ôlâm*, laisse supposer qu'il s'agit d'un sanctuaire bâti depuis de longs jours[2].

Il n'en est pas moins vraisemblable que nous avons ici un hymne en l'honneur du dieu de l'arche. Le caractère guerrier de Yahvé, le fait qu'il est appelé le fort, le héros de la guerre *'izzoûz vegibbôr, gibbôr milkhâmâ*, convient à la religion des Benê-Israël à l'époque du sanctuaire de Silo. Ici, comme dans le chant de Miryam et le chant de Débora, la guerre est la fonction divine par excellence, et Israël est le peuple pour lequel Dieu combat.

En même temps Yahvé apparaît sous les attributs du mélek, le Dieu maître des hommes et roi de la cité. Le terme *mélék hakkâbôd* rappelle le Dieu de l'arche. En effet, le palladium de Silo était considéré comme le siège de la gloire de Yahvé, *kebôd Yahvé*.

---

[1] Comp. le vieux chant en l'honneur de Dionysos que chantaient les bacchantes d'Elis.

> Viens, héros, Dionysos,
> Dans ton temple saint d'Elis,
> Avec les Charites dans ton temple,
> Frappant la terre avec ton pied de bœuf,
> Digne taureau, digne taureau !
>
> Plutarque, *Questions grecques*, 34.

[2] Cela peut difficilement s'appliquer au temple de Salomon. Kittel, *Die Psalmen*, p. 101, pense qu'il s'agit des portes de Jérusalem, l'ancienne cité des Jébusiens déjà mentionnée dans les lettres de Tell el Amarna. En réalité dans la liturgie du Ps. XXIV il est question de l'entrée de Yahvé dans le lieu saint.

Lorsque les Philistins se furent emparés de l'arche, on dit en Israël: « La gloire d'Israël s'en est allée, car l'arche d'Elohim est prise »[1]. Et d'après le récit de l'inauguration du temple, lorsque les sacrificateurs eurent porté l'arche dans le debir, ils ne purent y rester, car la gloire de Yahvé remplissait la maison de Yahvé »[2].

On peut donc considérer les rudes paroles de ce cantique comme un écho des acclamations par lesquelles les Benê-Israël annonçaient le retour triomphal du coffre sacré au sanctuaire, après les guerres de Yahvé. Une fois de plus le Dieu des armées d'Israël a chassé les peuples de devant sa face, et les élohim étrangers ont été impuissants contre lui. Les vaillants chargés de gloire et de butin s'avancent à la suite de l'arche vers l'enceinte de la bâmâ. Yahvé rentre dans sa demeure. Et le chœur des chanteurs alterne avec les cris de la foule pour saluer le Dieu vainqueur.

L'acclamation du Dieu de l'arche est devenue dans la suite le chant de l'intronisation de Yahvé. D'après une hypothèse, à laquelle de récents travaux ont donné un éclat considérable, le Ps. XXIV serait une liturgie de la fête de l'année nouvelle, et elle célébrerait l'avènement du Dieu vainqueur, Yahvé considéré comme roi de son peuple[3].

Nous savons que des rites d'intronisation étaient pratiqués à Babylone en l'honneur de Mardouk. De même aussi en Egypte

---

[1] 1 Sam. IV. 21. 22.

[2] I. Rois VIII, 10. 11.

[3] Volz, *Das Neujahrsfest Yahwes*, 1912, Mowinckel, Psalmenstudien II, *Das Thronbesteigungsfest Yahwäs und der Ursprung der Eschatologie*, pp. 118 à 120. Mowinckel considère le Ps. XXIV comme un morceau liturgique unique que l'on chantait au moment où la procession avançait vers le temple. Avant d'arriver à la porte, le chœur acclamait Yahvé le créateur et maître du monde dont on allait célébrer la royauté, v. 1. 2. Au moment où les pèlerins entraient dans le kharam, le chœur demandait: Qui peut entrer dans le lieu saint? et le prêtre ou le prophète répondaient en énumérant les conditions de pureté nécessaires, v. 3 à 6. Puis quand l'arche

en l'honneur d'Horus d'Efdou [1]. Qu'il y ait eu en Israël une pratique analogue, une « acclamation du Dieu roi », cela est possible, encore que les preuves que l'on allègue en faveur de l'existence d'une fête spéciale soient très insuffisantes [2]. Dans tous les cas, l'acclamation de la royauté de Yahvé paraît avoir été dès l'origine l'un des points culminants du culte, et elle restera un des thèmes habituels des psaumes de louange [3].

---

sainte franchissait le seuil, on chantait l'acclamation du roi de gloire, v. 6 à 10.

[1] Mowinckel, *Das Thronbesteigungsfest Yahwäs*, pp. 38 à 43. Sur la fête d'intronisation de Mardouk pour l'année nouvelle, v. Zimmern, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, pp. 370-371. F. Jeremias, *Les Babyloniens et les Assyriens* dans le *Manuel d'hist. des religions* de Chantepie de la Saussaye, trad. française, 1907, pp. 299 à 302. Alf. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients* [2], 1906, pp. 83 à 84. Sur la fête d'Horus d'Efdou, v. Erman, *La religion égyptienne*, trad. française, 1907, pp. 299 à 302.

[2] Les allusions de Nombres XXII. 21, « l'acclamation d'un roi », et d'Osée VII. 5, « le jour de notre roi » constituent un appui un peu mince pour une aussi vaste hypothèse. On s'explique assez facilement que les auteurs du Code de sainteté et du Code sacerdotal aient oublié la signification primitive des temps sacrés. Mais le code de l'alliance et le code yahviste ne connaissent pas davantage une fête de l'avènement de Yahvé : la fête de la fin de l'année n'est pour eux qu'une fête de la nature et de la vie rurale.

Mowinckel nous décrit avec force détails les divers actes de la fête, et les rites et les mythes cultuels qui s'y rattachaient, et les sentiments de crainte et de joie qui caractérisaient la piété des participants. Mais les sacrifices, les offrandes de prémices, les libations, purifications, processions triomphales autour du sanctuaire et des murs de la cité, etc. ne constituent pas nécessairement le rituel d'un drame d'intronisation. Quant aux psaumes célébrant la royauté de Yahvé, c'est sans doute en rétrécir la portée que d'en faire la liturgie d'une fête particulière. La royauté chez les Sémites étant l'attribut divin par excellence, il était naturel que l'on acclamât Yahvé comme roi toutes les fois que l'on voulait célébrer ses vertus comme dieu de la nation. Voir notre étude critique « Le jour de Yahvé et la fête de l'avènement de Yahvé » dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1923, p. 262 à 268.

[3] Signalons pour mémoire l'hypothèse de Duhm, d'après laquelle Ps. XXIV, 7 à 10 aurait été composé en 165 à l'occasion de l'entrée dans le temple des soldats de Judas Macchabée, après la purification du lieu saint. Duhm, *Die Psalmen* [2], pp. 100 à 104.

On peut rapprocher du chant du retour de l'arche les paroles de dédicace par lesquelles, d'après I Rois VIII, 12. 13, Salomon aurait inauguré le sanctuaire royal.

> Le Seigneur a placé le soleil dans les cieux,
> Mais lui-même a dit qu'il habiterait dans l'obscurité.
> J'ai bâti une maison pour te servir de demeure,
> Une habitation pour te servir de résidence à jamais [1].

Ceci est assez différent du discours et de la longue prière que le rédacteur deutéronomique du livre des Rois a mis dans la bouche du prince sage et pieux. Mais la formule a une authentique couleur d'antiquité. Yahvé y est désigné comme le grand Dieu solaire, et il est confondu avec le Baal du ciel, un trait du syncrétisme salomonien qui a certainement son origine dans la religion des bâmôt. Le culte de Baal-Chémech était assiduement pratiqué en Canaan avant la conquête [2], et il était naturel que le Dieu d'Israël en prît les attributs. Yahvé n'était-il pas lui-même un dieu céleste, le dieu de l'orage, qui commande aux étoiles? C'est comme tel qu'il est apparu dans le cantique de Débora. Et dans le temple de Jérusalem, jusqu'à la veille de l'exil, les symboles du culte solaire garderont droit de cité [3].

Il est possible que nous ayions ici une ancienne invocation en usage dans le culte des anciens sanctuaires. Yahvé, le Dieu qui a créé le soleil et qui dirige l'armée des cieux se manifeste aussi sur la terre, mais il demeure toujours dans la nuée et il ne

---

[1] Le premier stiche doit être restitué d'après les Septante, I. Rois, VIII, 53. Ἥλιον ἐγνώρισεν ἐν οὐρανῷ κύριος ... manque dans le texte massorétique. Les Septante ajoutent après la citation « n'est-ce pas écrit dans le livre du chant οὐκ ἰδοὺ αὕτη γέγραπται ἐν βιβλίῳ τῆς ᾠδῆς. Quel est ce livre du chant? Wellhausen estime que le traducteur a lu fautivement *hachchîr* pour *hayyâchâr*. Le fait que cette formule de dédicace aurait fait partie du livre du yâchâr serait un argument pour son origine présalomonienne. Mais cette interprétation n'est rien moins qu'évidente.

[2] Conf. les noms de localités : Beth-chémech, Ir-chémech, En-chémech. Josué XV, 7, 10; XIX, 22; XXI, 16; I. Sam. VI, 12; I. Chron. VI, 59.

[3] II. Rois XXIII, 11. Ezéchiel VIII, 16.

saurait être vu. Dans les plus anciens bamôt il y avait à côté de l'arche sacrée et de la source sacrée, la grotte dans laquelle étaient cachées les images divines. Plus tard, dans certains sanctuaires, en particulier à Silo et à Gilgal, on avait bâti pour le dieu une maison de pierre, avec une obscure cella, tel le debir du temple salomonien. Les dieux aiment le mystère et le silence, et c'est dans l'obscurité qu'ils cachent leur majesté[1].

Dans ces premiers rudiments de poésie cultuelle, la littérature n'a pour ainsi dire que fort peu de place. Une prière se réduit à une formule d'incantation, et un hymne à une courte invocation que le chœur répète à plusieurs reprises pour que son action soit plus efficace[2]. Cependant, avec les progrès de la culture, les rites oraux se compliquent[3]. On croit qu'en célébrant les dieux puissants par des paroles bien rythmées et convenablement chantées, on intensifie le mana qui est en eux, et on se les rend particulièrement favorables[4]. Yahvé, lui aussi, aime l'hom-

---

[1] V. G. Westphal, *Yahwes Wohnstätten*, pp. 163 à 167.

[2] La répétition litanique et le refrain ne sont pas primitivement des procédés littéraires ayant pour but d'intensifier l'émotion esthétique, mais des pratiques magiques, des rites d'incantation qui doivent agir sur les puissances invisibles et contraindre la divinité. V. plus haut p. 12, 13.

[3] Tout d'abord les gestes sacrés accompagnaient nécessairement la parole sacrée. On n'aurait pas conçu un chant sans danses, ni une prière sans certaines attitudes spéciales : la main droite portée sur la bouche, les deux mains tendues vers le ciel, ou bien la prosternation contre terre. Le geste est pour ainsi dire partie intégrante de la parole. Chez les Babyloniens, l'idéogramme signifiant prière *ikribou* représente la main portée à la bouche. Chez les Egyptiens l'hiéroglyphe employé pour prier représente un homme les deux mains élevées. Dhorme, *La Religion assyro-babylonienne*, pp. 247 et 248.

[4] Alors la prière n'est plus seulement une formule magique, elle est l'exaltation des vertus de la divinité et l'exposé des motifs que les adorateurs ont de la louer et de lui rendre grâces. Les hymnes babyloniens et égyptiens en l'honneur des grands dieux énumèrent longuement leurs attributs et les manifestations de leur puissance dans le ciel et sur la terre. Ces énumérations n'étaient pas précisément l'aboutissant d'une spéculation théologique, elles avaient une signification cultuelle particulière

mage des lèvres. C'est pourquoi la parole sacrée est un jour devenue le cantique de louange où le psalmiste dit en strophes harmonieuses la grandeur du Dieu d'Israël.

Nous pouvons encore distinguer dans certaines pages du Psautier les traces de ce passage de l'antique sentence cultuelle à des formes littéraires plus évoluées. Citons, par exemple, le Ps. XXIX. C'est un hymne au vieux Yahvé naturiste, le Dieu qui se manifeste au milieu de la tempête et des flammes de feu.

Rendez hommage à Yahvé, fils d'Elohim !
Rendez hommage à Yahvé, célébrez sa gloire et sa puissance.
Rendez hommage à Yahvé, célébrez la gloire de son nom.
Prosternez-vous devant Yahvé en vêtements sacrés.

La voix de Yahvé au-dessus des eaux,
Le Dieu de gloire tonne.
Yahvé au-dessus des grandes eaux.
La voix de Yahvé avec force,
La voix de Yahvé avec majesté.

La voix de Yahvé brisant les cèdres,
Yahvé brise les cèdres du Liban.
Il fait bondir[1] le Liban comme un jeune taureau
Et le Sirion comme le petit du buffle.

La voix de Yahvé...[2] des flammes de feu,
La voix de Yahvé fait trembler le désert ;
Yahvé fait trembler le désert de Qadech.
La voix de Yahvé fait mettre bas les biches,
Elle dépouille les forêts.
Dans son palais tout crie gloire.

Yahvé trône sur le déluge,
Yahvé trône roi pour l'éternité.
Que Yahvé donne force à son peuple,
Que Yahvé bénisse son peuple dans la paix !

---

et elles rendaient l'action sacrée plus efficace. Voir le grand hymne à Sin Nannar dans M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, I, pp. 436 à 438, Et. Combe, *Histoire du culte de Sin*, pp. 94 à 103 ; ou l'Hymne à Amon-Râ du musée Boulaq. V. Grébaut, l'*Hymne à Amon-Râ* et G. Maspéro, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, II, pp. 542, 543.

[1] Au lieu de *vayyarqîdêm* lire *vayyarqêd*.

[2] Dans le texte *khôtsêb lahabôt 'êch* coupant des flammes de feu (?).

Yahvé tonnant au-dessus de l'océan céleste et faisant retentir sa voix sur le monde épouvanté, tandis que les Benê hâ'ĕlôhîm se rassemblent autour de lui pour lui rendre gloire [1], c'est là une représentation mythologique très primitive, et dont les conceptions plus abstraites et plus épurées du judaïsme postprophétique n'ont pas encore atténué la vigueur. Devant les cataclysmes de la nature, et particulièrement devant l'orage, l'homme a éprouvé une émotion religieuse profonde, un grand sentiment de terreur et d'admiration. C'est pourquoi dans la plupart des religions anciennes, comme chez les non-civilisés de nos jours, le Dieu suprême est le Dieu de l'atmosphère et de la lumière, qui apparaît armé du tonnerre et de l'éclair au milieu des nuées. L'élohim du Sinaï s'était manifesté aux enfants d'Israël sur la montagne fumante sillonnée de flammes de feu [2]. Mais Yahvé est maintenant plus que l'esprit de la montagne du Sinaï, Yahvé est le seigneur de la terre de Canaan. Son champ d'action s'est étendu, et c'est à tous les points de l'horizon, et même au delà des limites du pays, qu'il apparaît. On entend sa voix au Sirion et au Liban à l'extrême nord, et aux steppes de Qadech à l'extrême sud. Ainsi les hymnes babyloniens célèbrent Ichkourri maître de la tempête, dont le rugissement ébranle les montagnes, dont l'éclat couvre la terre comme d'un vêtement [3], et Mardouk, le

---

[1] Conf. Job, II, 1. La représentation de Yahvé dans un palais au milieu de la cour céleste n'est pas précisément un indice de modernité. Conf. I. Rois XXII, 19. « J'ai vu Yahvé assis sur son trône et toute l'armée du ciel se tenait auprès de lui ».

[2] « Le troisième jour au matin il y eut des tonnerres, des éclairs et une nuée épaisse sur la montagne...

La montagne du Sinaï était toute fumante, parce que Yahvé y était descendu au milieu de la flamme. Et la fumée montait comme la fumée d'une fournaise, et la montagne tremblait avec violence. » Exode XIX, 16, 18. Comp. Ps. XVIII, 8 à 16. V. Gressmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie.* Die Offenbarung Yahves im Sturm, pp. 19 à 30. Die Offenbarung Yahves im Gewitter, pp. 58 à 70.

[3] « O Ichkourri, dieu resplendissant, sage et très grand,
Père Ichkourri, maître de la tempête, dieu sage et très grand,

régent des cieux, qui s'avance puissant, mugissant contre ses adversaires; ouragan impitoyable, feu violent, flambeau resplendissant qui consume l'ennemi, Mardouk, vainqueur de Tiâmat et de l'armée des monstres, roi des Igigi et des Anounaki[1]. Peut-être avons-nous dans le psaume biblique comme dans les chants exaltant Mardouk une allusion au grand mythe sémitique des luttes du Dieu créateur contre les puissances de la mer primitive. Et ce serait là la signification de la dernière strophe où Yahvé est représenté trônant au-dessus du déluge, roi pour l'éternité[2].

En tout cas, nous sommes ici au point de départ de la représentation catastrophique du jour de Yahvé telle que nous la retrouverons plus tard dans les visions des prophètes. Pour servir

---

Ichkourri, tempête du ciel, taureau magnifique, dieu resplendissant, sage et très grand...]
Ton éclat couvre le pays comme d'un vêtement,
Ton tonnerre ébranle la grande montagne, le père Moullil,
Ton mugissement fait trembler la grande mère Ninlil... »
V. Gressmann Ungnad, *Altorientalische Texte zum A. T.*, pp. 83, 84.

[1]) « O le plus grand des dieux, splendeur éclatante, aurore brillante,
.... Qui t'avances dans les cieux...
... Tu frappes le crâne de Zou, tu écrases...
.... Tu as dompté Tiâmat...
Prodigieuse créature, forme splendide, dans le vêtement de sa majesté il est magnifique...]
Ils se prosternent devant toi, les Igigi, les Anounaki, les dieux et les déesses de la ville sacrée.]
Premier né d'Ea, excellent, puissant, dominateur, ouragan impitoyable, feu violent, flambeau...]
Qui consume l'ennemi au milieu de la bataille...
Forme auguste, Mardouk, soleil éclatant, torche brillante,
.... Illumine l'obscurité...
Très grand est ton nom, ô Mardouk le rugissant...
Entre tous les dieux elle est colossale ta divinité...
A droite et à gauche le feu brûle là où tu passes...
Il a tenu, il a saisi Mardouk dans sa main,
Le sceptre des Igigi et des Anounaki, le lien des cieux et de la terre... »
V. F. Martin, *Textes religieux assyro-babyloniens*, pp. 114 à 123.

[2] Comp. Ps. XXIX, 3 et 10 avec Ps. XVIII, 13 à 16. Sur la tradition de la mer primitive, v. Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, 1895, pp. 91 à 111.

de champ au grand combat eschatologique, il faudra une nature sauvage et violente, l'atmosphère bouleversée, le conflit des éléments, la steppe et les collines vacillant au souffle impétueux de la colère divine, les forêts pliées sous la tempête, la grêle et les charbons ardents tombant du ciel, tandis que les hommes et les bêtes s'enfuient pleins d'épouvante[1].

Mais tout cela dans notre psaume est exprimé d'une manière encore primitive et selon un procédé littéraire d'une élémentaire simplicité. La langue est vigoureuse mais peu nuancée, et le rythme monotone, avec la répétition de ces deux mots qui reviennent solennellement au début du stiche, *qôl-Yahvé*. C'est dans ce cadre sobre et encore peu organisé que les sensations du poète viennent se juxtaposer en éclatants contrastes, tantôt grandioses, tantôt baroques; et l'impression qui s'en dégage est puissante et d'une irrésistible splendeur.

On peut comparer au Ps. XXIX d'autres hymnes naturistes de date plus récente et d'un art plus organisé: et d'abord la théophanie du Ps. XVIII (v. 8 à 16), puis l'hymne au soleil Ps. XIX (v. 1 à 7), et le cantique des créatures, Ps. CIV. Mais il convient surtout de le rapprocher du Ps. XCIII qui décrit la majesté de Yahvé, magnifique dans les cieux très hauts, tandis qu'autour de lui les vagues de la mer grondent avec fracas. Les deux hymnes sont manifestement apparentés; ils appartiennent l'un et l'autre au cycle des chants de l'avènement de Yahvé[2]. Ces chants sont

[1] Conf. Gressmann, *loc. cit.* et P. Volz, *Die jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, 1903, pp. 173 à 188.

[2] Le groupe principal est formé par les Ps. XCIII à C auxquels on peut rattacher les Ps. XXIV, XXIX, LXVI, LXVII, CXLV, CXLIX. Mowinckel a mis en lumière l'importance des psaumes de l'avènement de Yahvé dans le 2e volume de ses *Psalmenstudien*, et il a cru pouvoir y chercher l'origine de l'eschatologie. Sans doute a-t-il excessivement élargi le cycle en y faisant entrer la plupart des chants de louange et tous les cantiques des *ma'ălôt*, considérés comme des cantiques processionnels de la fête d'intronisation ... ce qui est beaucoup donner à la conjecture. *Psalmenstudien, II. Das Thronbesteigungsfest Yahwäs*, pp. 3 à 10.

caractérisés par les mêmes leitmotive qui reviennent tantôt comme formule inaugurale, tantôt comme refrain:

Vous tous, peuple, battez des mains,
Poussez des acclamations en l'honneur de Yahvé!
Car Yahvé est le Très Haut, il est redoutable,
Grand roi sur toute la terre...[1]
Yahvé est roi, que la terre soit dans l'allégresse[2].

Yahvé est roi — que les peuples frémissent!
Lui qui est assis sur les chérubins — que la terre vacille.....
Il est élevé au-dessus de tous les peuples.
Qu'on célèbre ton nom grand et redoutable!
Il est saint.....
Exaltez Yahvé notre élohim
Et protesternez-vous devant son marchepied[3].

Louez Yahvé, célébrez son nom,
Proclamez parmi les nations ses hauts faits[4]...

Chantez à Yahvé un cantique nouveau,
Car il a fait des prodiges.....
Acclamez Yahvé, habitants de toute la terre;
Faites éclater votre joie et retentir vos instruments,
Poussez des acclamations
Devant le roi Yahvé![5].

D'autres fois, c'est la justice de Dieu qu'on célèbre, et sa fidélité vis-à-vis de son peuple. Et les chanteurs répétaient en longues litanies:

---

[1] Ps. XLVII, 2, 3. Parmi les cantiques célébrant l'intronisation de Yahvé, le Psaume XLVII est probablement l'un des plus anciens. Il décrit «la montée» du Dieu roi, maître des princes et des peuples, au son des trompettes au lendemain d'un grande victoire; et c'est comme un écho prolongé des acclamations en l'honneur du Dieu de l'arche. Ps. XXIV, 7 à 10. Sellin croit pouvoir le placer à l'époque salomonienne parmi les pompes du temple nouvellement bâti. *Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes*, I, 1924, p. 200. On y sent, en effet, déborder l'orgueil d'un peuple fort. Conf. v. 4 et 10.

[2] Ps. XCVII, 1.

[3] Ps. XCIX, 1 à 3, 5. Conf. LXVI, 1 à 4.

[4] Ps. CV, 1. Conf. CVI, 2.

[5] Ps. XCVIII, conf. CXLIX, 1.

Louez Yahvé, car il est bon,
Et sa grâce est éternelle [1].

Ce sont là sans doute des fragments d'anciennes liturgies de fête qui ont été insérés dans des psaumes de date plus récente.

Il faut rattacher à ces liturgies le Ps. C, dont les dimensions particulièrement restreintes et la manière toute schématique attestent l'antiquité. Il est formé de deux strophes alternantes que le peuple et le chœur des *mechôrerîm* répétaient dans la cour du temple, pendant que les prêtres devant l'autel présidaient aux rites sacrés et offraient le sacrifice d'action de grâces [2]. On peut considérer que nous avons dans ces quelques stiches « l'acclamation de Yahvé » sous sa forme élémentaire et sans développements lyriques.

*Le peuple.* — Acclamez Yahvé, habitants de la terre !
Servez Yahvé avec joie,
Venez devant sa face avec des cris d'allégresse.
Reconnaissez que c'est Yahvé qui est roi.
C'est lui qui nous a faits, et nous sommes à lui [3].
Nous sommes son peuple et les brebis dont il est le berger.

*Les chanteurs.* — Entrez dans ses portes avec des actions de grâce,
Dans ses parvis avec des chants de louange ;
Célébrez-le, bénissez son nom.
Car Yahvé est bon, sa grâce est éternelle,
Et sa fidélité demeure d'âge en âge.

Il ne faut pas se faire illusion sur la tendance universaliste de ces formules au point d'y voir les traces d'une théologie évoluée et un écho de la prophétie deutéro-ésaïque [4]. Sans doute, le fait

[1] Ps. CXVIII, 1, conf. CVI, 1, CVII, 1, et les litanies du Ps. CXXXVI.

[2] C'est du moins ce que l'on peut conclure de la suscription *mizmôr letôdâ* que l'on traduit « psaume pour l'action de grâces », allusion au rituel mentionné dans Lévitique VII, 12, 15, et dans Chroniques XXIX, 30.

[3] Au lieu de *velô'*, lire *velô*.

[4] On a parfois appelé les Psaumes XCIII à C les cantiques deutéro-ésaïaques. On y retrouve en effet les idées caractéristiques de la prophétie du Deutéro-Esaïe, et aussi quelques-uns des traits de son style.

Cependant, à l'encontre des critiques de l'école wellhausienne, et

que les peuples sont appelés à louer Yahvé indique que l'horizon du psalmiste a dépassé le cercle étroit des montagnes de Palestine. Yahvé n'est pas seulement considéré comme le Dieu du « pays », il est le maître et le créateur. Mais l'idée d'une création et d'une direction du monde par un Dieu suprême n'était sans doute pas étrangère à la religion israélite dans son stade prophétique, pas plus qu'elle ne l'était à la religion babylonienne[1], ou qu'elle ne

---

aussi de Staerk, de Kittel et de Gunkel, Mowinckel croit devoir maintenir l'antiquité de ces psaumes, comme de presque tous les cantiques célébrant l'avènement de Yahvé. C'est le Deutéro-Esaïe qui aurait imité des morceaux lyriques plus anciens en leur donnant une signification eschatologique, *Das Thronbesteigungsfest Yahwäs*, pp. 195 à 210. L'hypothèse ne manque pas de vraisemblance. La manière littéraire du Deutéro-Esaïe, quelles que soient la puissance et la splendeur des développements lyriques, n'est pas nécessairement originale et n'exclut nullement l'imitation des modèles antiques. On doit bien convenir qu'un certain nombre de psaumes de l'avènement de Yahvé portent la marque d'une rédaction plutôt récente. C'est par exemple le cas pour les Ps. XCVII, XCVIII, CXVII, CXVIII. Mais il faut distinguer entre les psaumes dans leur état actuel et les formules liturgiques plus anciennes qu'ils reproduisent.

[1] On peut rapprocher les hymnes bibliques en l'honneur de Yahvé roi des textes babyloniens proclamant la royauté de Mardouk. Le parallélisme des expressions y est plutôt lointain, mais les conceptions sur la monarchie divine y sont analogues.

Dans les dédicaces, les hymnes et les rituels magiques, Mardouk est célébré comme le roi majestueux et sublime, le guerrier puissant, le maître universel, et d'autre part comme le Dieu bon et miséricordieux qui écoute la prière des enfants de son peuple :

Voici une dédicace d'Assourbanipal :

A Mardouk le souverain auguste, roi des cieux, le colossal, le grand...
Aux forces puissantes, le premier de tous les souverains,
Le très puissant, le premier des cieux et de la terre, le bienfaiteur des Igigi et des Anounaki,
Le porteur de l'arme, le dieu impétueux, le plus violent des grands dieux,
Le souverain majestueux, accompli, dont on ne franchit pas les limites...
Mardouk qui anéantit les méchants, qui prend soin de l'univers, qui porte le grand sceptre, qui remplit de terreur,
Qui tient le verrou des cieux et de la terre...
Seigneur des sources, des fontaines, des flots, des mers,
Souverain miséricordieux qui accueille la supplication, qui exauce la prière.

Trad. F. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens*, p. 46, 47. Conf. M. Jastrow, *op. cit.*, p. 507, 508.

l'est encore aux non-civilisés d'Afrique et d'Australie[1]. D'autre part, le fait que tous les pays et toutes les nations sont pris à témoin de la puissance de Yahvé et de ses grandes actions, n'est pas nécessairement un argument en faveur de l'esprit missionnaire des psalmistes[2]. Le point de vue reste nettement particulariste. Israël est le peuple privilégié, le troupeau de Yahvé, et c'est seulement en faveur de ce peuple que s'exercent la bonté et la fidélité divines.

Un document vraiment classique de l'ancienne poésie hymnique, et qui se rattache aux psaumes célébrant la royauté de Yahvé, est le cantique d'actions de grâces que d'après le rédacteur d'Exode XV, 1, Moïse et les enfants d'Israël auraient chanté après le passage de la Mer Rouge.

Le thème introductif n'est autre que l'antique chant de vic-

---

Et dans une incantation :

Seigneur grand des peuples, roi des pays,
Miséricordieux parmi les dieux,
Miséricordieux, qui aimes à faire revivre les morts,
Mardouk, roi des cieux et de la terre,
Roi de Babylone, Seigneur de l'Esagil,
Roi de l'Ezida, Seigneur de l'Emahtila ;
Les cieux et la terre sont à toi,
Le crachat de la vie est à toi,
L'humanité, les peuples à la tête noire,
Les êtres vivants, tous, tant qu'ils ont nom sur la terre
Les quatre régions tout entières,
Les Anounaki de la totalité des cieux et de la terre,
Tous tant qu'ils sont,
Vers toi leurs oreilles tendent...
C'est toi qui fais vivre,
C'est toi qui sauves.

Trad. Fossey, *La Magie assyrienne*, pp. 364 à 369.

[1] Voir Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, pp. 409 à 422 et B. Pettazoni, *L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, 1922.

[2] Il convient de réviser de ce point de vue ce qui j'ai dit des tendances universalistes du Psautier dans *Israël et la vision de l'Humanité*, pp. 78, 79.

toire que Miryam et les femmes israélites avaient répété dans leurs chœurs.

*Je chanterai à Yahvé, car il est très grand.*
*Cheval et cavalier, il les a précipités dans la mer.*

Et après cette proclamation solennelle, c'est un hymne épique en l'honneur du seigneur des batailles, du dieu qui sauve Israël:

Ma force et ma protection [1], c'est Yahvé,
C'est lui qui m'a sauvé.
Il est mon Dieu, je le célébrerai,
Le Dieu de mon père, je l'exalterai.
*Yahvé est un homme de guerre,*
*Yahvé est son nom.*

Les chars de Pharaon et son armée,
Il les a précipités dans la mer.
L'élite de ses combattants
A été engloutie dans la mer des roseaux.
Les flots de l'abîme les ont recouverts.
Au fond des eaux ils sont tombés comme une pierre.
*Ta droite, ô Yahvé, magnifique dans sa puissance,*
*Ta droite, ô Yahvé, a écrasé l'ennemi.*
Dans ta majesté souveraine
Tu renverses tes adversaires ;
Tu déchaînes ta colère,
Elle les consume comme du chaume.
Au souffle de ta face
Les eaux s'amoncellent,
Les ondes se dressent comme une digue,
Les eaux se figent dans le sein de la mer.

Il disait, l'ennemi :
Je les poursuivrai, je les atteindrai,
Je partagerai le butin,
Que mon âme s'en repaisse !
Je tirerai l'épée,
Que ma main les extermine !
Tu as soufflé de ton haleine,
La mer les a engloutis.
Ils se sont enfoncés comme du plomb
Au fond des eaux puissantes.

[1] Au lieu de *zimrâti*, lire avec les Septante *vesitrâti*.

Qui est comme toi parmi les Elohim, ô Yahvé,
Qui est comme toi magnifique en sainteté,
Redoutable dans ta renommée,
Et qui accomplis des prodiges !
Tu étends ta droite,
Et la terre les engloutit.
Tu conduis par ta bonté
Ce peuple que tu viens de sauver,
Tu le diriges par ta puissance
Vers ta demeure sainte.

Les peuples l'ont appris, et ils tremblent.
La terreur s'empare des habitants de la Philistie,
Ils sont dans l'anxiété, les princes d'Edom,
Et les chefs de Moab sont saisis d'épouvante,
Consternés, tous les habitants de Canaan,
Sur eux pèsent l'angoisse et la détresse.
Par la puissance de ton bras
Ils deviennent muets comme la pierre.

C'est ainsi qu'il a passé, ton peuple, Yahvé,
C'est ainsi qu'il a passé, le peuple que tu t'es acquis.
Tu les as menés et plantés
Sur la montagne de ton héritage,
Au lieu dont tu as fait ta demeure, ô Yahvé,
Au sanctuaire, ô Seigneur, que tes mains ont fondé.
Yahvé est roi, éternellement, à jamais.

Bien que le style et la langue de cet hymne n'aient plus trace de la dureté archaïque[1], et que l'agencement strophique y soit particulièrement régulier, il n'y a pas de raisons décisives pour en contester le caractère antique. C'est toujours la note guerrière, la religion du Dieu des batailles qui prédomine, et nous y retrouvons, quelque peu atténués, les accents vigoureux

[1] Le cantique de la Mer Rouge est une des pages les plus puissamment belles de l'Ancien Testament. Le fait que, dès une antiquité déjà lointaine — sans doute avant le VIIIe siècle — le lyrisme hébreu a pu parvenir à une telle perfection de forme, n'a rien d'inattendu après ce que nous avons vu dans les précédents chapitres sur l'évolution de la poésie tribale et nationale. Avec cela il y a dans tout ce morceau une fraîcheur et une intensité de mouvement qui rappellent par bien des côtés la manière primitive. V. les versets 6, 7, 9, 10.

du chant de la rentrée de l'arche et du cantique de Débora. L'horizon politique ne diffère guère de celui que décrivent les oracles de Balaam. Les Cananéens ont été vaincus, et Israël apparaît grand et redoutable au milieu de ses voisins. Quant à l'allusion à la montagne où Yahvé a fait sa demeure, elle n'indique pas nécessairement que le temple de Jérusalem ait déjà pris sa place prépondérante, ni même qu'il ait été bâti[1]. Les expressions *behar nakhălâtekâ, mâkôn lechibtekâ*, peuvent s'appliquer à d'autres sanctuaires qu'à celui de Sion ; elles conviennent aussi bien à toute autre des anciennes bamot d'Israël.

Le dernier stiche: Yahvé est roi! n'est pas une simple addition liturgique; il est bien une conclusion et le point culminant du cantique. Les victoires qu'Israël a remportées sur les puissances hostiles, depuis le passage de la Mer Rouge jusqu'à l'établissement en Canaan, sont la manifestation de la grandeur et de la fidélité de Yahvé. Parmi les élohim, nul n'égale le Dieu de Jacob. Le récit des grands événements de l'histoire sainte, « les justices de Yahvé[2] en faveur de son peuple », paraît avoir tenu une place importante dans les liturgies de fête, et cela probablement dès les premiers temps de la vie nationale. Certains critiques y ont vu une espèce d'enseignement, un catéchisme, que les prêtres répétaient devant la foule assemblée[3]. De là viendraient les très

---

[1] De nombreux critiques voient ici le chant de la Pâque, et d'après une hypothèse de Staerk, *Lyrik*, p. 23, c'est sous Josias, au moment de la fête solennelle célébrée après la réforme que ce psaume aurait été composé et chanté pour la première fois. C'est beaucoup préciser. En réalité le poète célèbre les victoires de Yahvé sur l'armée du Pharaon et sur les peuples cananéens ; mais il ne fait aucune allusion à l'institution de la Pâque.

[2] Conf. Juges V, 11.

[3] Le fait que les traditions historiques étaient conservées dans les anciens sanctuaires, et enseignées au peuple à l'occasion des fêtes, nous paraît indiqué par diverses allusions ; Exode X, 12; XII, 26, 27; XIII, 8. Deutéronome IV, 9; VI, 6, 7. Josué IV, 6, 7. Ps. LXXVIII, 1 à 4. On peut

nombreux psaumes *historiques* conservés dans le Psautier. En réalité, dans les plus anciens documents, et en particulier dans le cantique de la Mer Rouge, il ne s'agit pas précisément d'un enseignement, d'une démonstration didactique, mais d'un chant

---

considérer que nous avons dans Deutéronome XXVI, 5 à 10 un exemple particulièrement ancien de ces exposés didactiques. Au moment de l'offrande des prémices, le sacrifiant devait répéter cette liturgie :

« Mon père était un Araméen nomade. Il descendit en Egypte avec un petit nombre de gens ; il s'y fixa comme gêr, et il devint un peuple grand, fort et nombreux.

Alors les Egyptiens nous molestèrent et nous opprimèrent et il nous imposèrent un dur travail d'esclaves.

Nous criâmes vers Yahvé, l'élohim de nos pères, et Yahvé entendit notre cri, il vit notre oppression, notre peine et notre détresse.

Et Yahvé nous fit sortir d'Egypte à main forte et à bras étendu, et par sa force redoutable avec des signes et des prodiges.

Il nous conduisit vers ce lieu, et il nous a donné cette terre, une terre où coulent le lait et le miel.

Et maintenant voici que j'apporte les prémices des fruits du sol que tu m'as donné, ô Yahvé. »

V. Gunkel : *Die Sagen der Genesis* dans *Schriften des A. T.*, 1911, pp. 21 à 22 et Jirku, *Die älteste Geschichte Israels im Rahmen lehrhafter Darstellungen*, 1917. Sellin, *Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes*, I, p. 131, 132.

C'est l'incontestable service de Gunkel d'avoir mis en lumière les relations entre le culte et la tradition historique dans l'ancien Israël. Le livre de Jirku pose le problème sous un aspect nouveau à propos des exposés d'« histoire sainte » contenus dans les livres historiques, dans les prophètes et dans les psaumes, et il cherche à dégager les conséquences pour l'étude des origines de l'historiographie israélite.

D'une manière générale on peut estimer que Jirku a trop accentué le caractère catéchétique de la tradition. Sans doute à l'origine s'agissait-il beaucoup plus de récits poétiques, peut-être aussi de représentations dramatiques, que de *lehrhaften Darstellungen.* Conf. Mowinckel, *Das Thronbesteigungsfest Yahwäs*, pp. 45 à 80. D'autre part, la critique à tendance conservatrice de Jirku a quelque peu exagéré l'antiquité des documents étudiés, et ses conclusions sur la formation du Pentateuque restent contestables. Si certains « exposés » paraissent vraiment antiques et peuvent remonter jusqu'au commencement de l'époque royale, le plus grand nombre sont plutôt des rédactions postérieures de tendance deutéronomistique, et qui portent déjà la marque de l'haggada. Quant aux psaumes historiques (ex. Ps. LXXVIII, CV, CVI) ils sont généralement parmi les plus prosaïques et sans doute les plus récents.

de louange. Le poète célèbre Yahvé, le dieu roi qui a conduit Israël, et annonce sa domination souveraine[1].

Et c'est ici l'un des moments où le génie d'Israël s'affirme dans sa vigoureuse originalité. A force de grandir leur élohim national et de célébrer ses gestes et ses victoires, les poètes et les prophètes l'ont considéré comme le maître de l'histoire[2]. Dans le passé il a manifesté sa puissance en conduisant à main forte et à bras étendu le peuple qu'il s'est choisi. Dans l'avenir il apparaîtra de nouveau puissant et terrible, comme le héros des vengeances suprêmes, et il exterminera les nations au milieu des catastrophes.

* * *

[1] Sur les origines de l'eschatologie israélite, v. Gressmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, et la discussion de Mowinckel, *op. cit.*, pp. 211 à 324.

Avec Gressmann et Gunkel nous croyons pouvoir maintenir la signification eschatologique des psaumes de l'avènement de Yahvé. Même s'il fallait admettre comme démontrée l'hypothèse que la mythologie eschatologique n'est qu'une projection dans l'avenir du drame d'intronisation, ce ne serait pas une raison pour contester l'antiquité de ses éléments essentiels. L'acclamation : «Yahvé règne, il vient pour juger la terre, toutes les nations verront sa gloire ! », n'a sa pleine signification qu'autant qu'elle exprimait l'espérance d'un peuple ; elle était un appel à l'avenir. Et les grandes actions que Yahvé avait accomplies dans le passé ne démontrent pas seulement sa force et sa dignité, elles sont le gage du triomphe suprême.

[2] Dans les hymnes égyptiens et babyloniens précédemment mentionnés, les dieux suprêmes sont considérés avant tout sous leur aspect naturiste et cosmique. Ils sont essentiellement les grandes forces de l'atmosphère et de la lumière. Si l'on mentionne parfois leurs attributs sociaux — ils sont aussi les seigneurs des hommes et les maîtres de la cité — il n'est cependant pas autrement question de leur action historique.

D'autre part, s'il est vrai que Yahvé lui aussi a commencé par être un élohim naturiste, v. *supra*, p. 94, 95, dans la religion yahviste telle que l'ont faite les prophètes, les attributs naturistes ne sont plus qu'un décor grandiose. L'essentiel ce sont les gestes de Yahvé conduisant son peuple et établissant son règne parmi les hommes.

A côté de l'hymne de louange destiné à exalter les élohim et à célébrer leur puissance et leurs bienfaits, il y avait la lamentation qui devait apaiser leur colère et provoquer leur pitié. Lorsqu'un fléau avait frappé le peuple, lorsque la sécheresse ou l'invasion de sauterelles dévastaient les vergers et les champs de blé, lorsque la peste enlevait jeunes et vieux dans les villages, ou bien lorsque les soldats ennemis avaient été les plus forts et faisaient irruption sur la terre d'Israël, on se disait que Yahvé était irrité contre son peuple et qu'il le châtiait à cause de ses péchés. Alors la foule misérable et douloureuse montait au sanctuaire pour implorer son Dieu. Et pendant que les prêtres accomplissaient les rites de purification et les sacrifices expiatoires qui devaient assurer l'expulsion des maux de la communauté, les fidèles, couverts du sac et de la cendre, exhalaient leur plainte, tantôt en une mélopée monotone, tantôt avec des cris de violente détresse.

Nous avons dans le Psautier un certain nombre de ces lamentations. (Ps. XLIV, LXX, IV, LXXIX, LXXX, LXXXIII, XC). Bien que ce soient presque toujours des morceaux très littéraires, où l'on sent le travail de composition, il est cependant possible d'y distinguer les éléments primitifs de la lamentation cultuelle. Les mêmes thèmes essentiels y reviennent dans un ordre à peu près constant et avec des expressions presque identiques.

Les deux premières strophes du Ps. LXXX nous offrent le type traditionnel du genre:

Berger d'Israël, écoute,
Toi qui gardes Joseph comme un troupeau !
Toi qui es assis au milieu des chérubins,
Apparais dans ta splendeur !
Devant Ephraïm, Benjamin et Manassé
Réveille ta force
Et viens à notre secours!
Elohim Tsebaot, rétablis-nous,
Fais resplendir ta face sur nous et nous serons sauvés.

Yahvé Elohim Tsebaot, jusques à quand
Seras-tu irrité contre la prière de ton peuple ?
Tu l'as nourri du pain d'angoisse [1],
Tu l'as abreuvé de larmes abondantes,
Tu as fait de nous la risée [2] de nos voisins,
Nos ennemis se moquent de nous [3].
Elohim Tsebaot, rétablis-nous,
Fais resplendir ta face sur nous et nous serons sauvés [4].

A l'encontre des critiques qui ont daté ce psaume de l'époque des persécutions syriennes [5], nous y voyons les formules stéréotypées d'une plainte liturgique dont l'origine remonte aux temps anciens de la vie nationale. Yahvé y est invoqué comme le Dieu qui trône au milieu des chérubins, ce qui peut être une allusion à l'arche de Silo. Ephraïm, Benjamin et Manassé y sont seuls mentionnés, ce qui paraît bien indiquer une époque où la maison de Joseph constituait la partie essentielle d'Israël [6]. D'autre part,

---

[1] Au lieu de *dim'â* lire *de'âgâ*.

[2] Au lieu de *mâdôn* lire *mânôd*.

[3] Au lieu de *lâmô* lire *lânoû*.

[4] Ps. LXXX, 1 à 8. La deuxième partie du psaume développe l'allégorie traditionnelle de la vigne de Yahvé dévorée par les bêtes des champs. Conf. V, 1 à 7. Jérémie II, 21.

[5] L'hypothèse de l'origine macchabéenne du Ps. LXXX, émise pour la première fois par Théodore de Mopsueste, a été reprise par Hitzig, Olshausen, Reuss. Elle est encore défendue par Cheyne, Duhm et Bertholet, et avec des réserves, par la Bible du Centenaire.

D'une manière générale c'est à l'époque d'Antiochus Epiphane que l'on a cru pouvoir placer les principales lamentations du Psautier où il est question de la détresse d'Israël ravagé et opprimé par les payens. Même des critiques de l'école conservatrice comme Kittel considèrent comme macchabéens les Ps. XLIV, LXXIV, LXXIX, LXXXIV. Ceux qui n'admettent pas cette explication placent les mêmes psaumes à l'époque de la ruine de Jérusalem par Nebukadnetsar. Dans les deux hypothèses c'est beaucoup trop préciser les dates et moderniser les circonstances.

[6] D'après les partisans de l'origine postexilique ou macchabéenne, la mention d'Ephraïm et de Manassé (Benjamin étant considéré comme une glose) serait un procédé poétique et une réminiscence de l'antique, ayant pour but de désigner Israël en général, c'est-à-dire les Juifs fidèles. D'autres estiment que nous avons ici une allusion au retour des dix tribus et au rassemblement final d'Israël et de Juda, qui devaient être les actes

cette idée, d'après laquelle le Dieu, en tournant sa face vers son peuple, peut le sauver et lui rendre la vie, est le fait d'une religion encore toute populaire et naïvement anthropomorphique.

Et voici des formules parallèles que nous retrouvons dans les autres psaumes de lamentation:

D'abord, la description de la détresse du peuple, avec cette constatation qu'Israël, abandonné par son élohim, est un objet de moquerie pour les peuples ennemis.

Tu nous exposes aux outrages de nos voisins,
A la risée et aux sarcasmes de ceux qui nous entourent.
Tu fais de nous la fable des nations,
Et les peuples hochent la tête en parlant de nous [1].

Puis la supplication, l'appel au Dieu qui efface les péchés de son peuple et qui le délivre du malheur.

Rétablis-nous, Dieu de notre salut
Et détourne [2] de nous ton ressentiment.
Seras-tu à jamais courroucé contre nous?
Persisteras-tu d'âge en âge dans ta colère?
Ne nous feras-tu pas revenir à la vie,
Afin que ton peuple se réjouisse en toi?
Yahvé, montre-nous ta grâce
Et accorde-nous ton salut [3].

Mais Yahvé reste sourd à la plainte de son peuple, et la délivrance tarde à venir. Alors, la prière devient plus anxieuse, et les appels se font plus pressants: « Jusques à quand Yahvé? Souviens-toi de nous, Yahvé! Réveille-toi, Seigneur! »

Jusques à quand, Yahvé, t'obstineras-tu dans ta colère
Et ton courroux brûlera-t-il comme du feu?... [4]

---

précurseurs de l'ère messianique. V. Bible du Centenaire, *Les Psaumes*, p. 85. Autant d'hypothèses fort ingénieuses, mais qui compliquent le problème sans en donner une solution suffisante.

[1] Ps., XLIV, 14, 15. Comp. LXXIX, 4.

[2] Au lieu de *vehâphêr* lire *vehâsêr*.

[3] Ps. LXXXV, 5 à 8.

[4] Ps. LXXIX, 5.

Réveille-toi, pourquoi dors-tu, Seigneur ?
Réveille-toi, ne nous rejette pas à toujours.
Pourquoi caches-tu ta face ?
Pourquoi oublies-tu notre misère et notre oppression ?
Lève-toi, viens à notre secours.
Délivre-nous à cause de ta bonté [1].

Reviens, Yahvé, jusques à quand ?
Aie pitié de tes serviteurs [2] !

Ce sont là des paroles rituelles, qui peuvent s'appliquer à des circonstances très diverses, et les allusions à des événements historiques que l'on a cru y découvrir sont plus qu'incertaines, Dans ce cadre traditionnel les poètes du Psautier ont développé incessamment leurs variations, exprimant les sentiments d'angoisse et de contrition de la communauté au milieu des catastrophes, et aussi leur indéfectible espérance au secours de Yahvé.

* * *

A côté des hymnes et des lamentations de la communauté, il y avait place dans le culte des sanctuaires pour la supplication individuelle. Bien que Yahvé fût avant tout le Dieu national, le Dieu de toutes les familles d'Israël, il ne dédaignait pas à l'occasion d'intervenir dans les cas privés et de porter secours aux plus humbles enfants de son peuple. Il était plus puissant que toutes les idoles domestiques, et tous ceux qui montaient au sanctuaire pouvaient lui adresser leur requête.

Le premier chapitre de I Samuel nous montre Anne, la femme d'Elqana, se recueillant à Silo au milieu de la fête et invoquant Yahvé en silence pour qu'il la rendît féconde. Et le prêtre Héli lui dit: « Va en paix, et que l'Elohim d'Israël exauce la prière que tu lui as adressée » [3]. Il ne paraît pas cependant que la prière individuelle ait été primitivement une médita-

[1] Ps. XLIV, 24. 25. 27.
[2] Ps. XC, 13.
[3] I. Sam. I, 9 à 19.

tion silencieuse. Aussi bien que l'hymne cultuel, elle était une parole, *une oraison*, que l'on répétait dans un certain rythme et avec certains gestes. Et surtout elle était liée aux manifestations de la vie collective, et accompagnée de rites, sacrifices, purifications, expiations, qui dérivaient de la société religieuse, et qui faisaient partie du culte établi.

Parmi les prières individuelles que nous trouvons dans le Psautier, un très grand nombre sont des lamentations exprimant la plainte du malheureux, du persécuté, du malade, qui viennent implorer la pité de Yahvé et lui demander la délivrance. D'après la conception populaire et les croyances généralement répandues dans l'Orient sémitique, la souffrance et le malheur avaient pour cause soit l'influence des esprits mauvais que les magiciens par leurs enchantements avaient suscités contre les hommes, soit la colère des dieux qui poursuivait les coupables et châtiait le péché. Mais dans tous les cas les prêtres savaient les moyens pour apaiser les dieux et les esprits, et pour guérir les maux des hommes.

Dans les sanctuaires babyloniens il y avait l'*achipou*, le conjurateur qui purifiait et exorcisait les malades, et offrait les rites expiatoires pour apaiser les dieux irrités [1].

Le pénitent venait en vêtements de deuil, et dans une litanie il disait sa misère et sa détresse, il répétait:

Que la fureur soit apaisée dans le cœur du Seigneur !
Le dieu que je ne connais pas, qu'il soit apaisé !
La déesse que je connais pas, qu'elle soit apaisée !
Que le cœur de mon dieu soit apaisé !...
Seigneur, mes péchés sont nombreux, grands mes méfaits,
Ma déesse, mes péchés sont nombreux, grands mes méfaits.
Le péché que j'ai commis, je ne le connais pas.
Le Seigneur, dans le courroux de son cœur il m'a regardé défavorablement.

[1] Sur les causes de la maladie d'après la croyance israélite ancienne, voir l'étude exacte et pénétrante d'Ad. Lods, *Les idées des Israélites sur la maladie, ses causes et ses remèdes*. Festschrift für Karl Marti, 1925, pp. 171 à 193.

Le dieu, dans le courroux de son cœur il m'a frappé,
La déesse s'est irritée contre moi et m'a rendu malade...
J'appelle au secours, et personne ne me tend la main,
Je pleure et l'on ne vient pas à mon côté,
Je pousse des cris et personne ne m'écoute...
Je me tourne vers mon dieu miséricordieux, je l'implore à voix haute,
Je baise les pieds de ma déesse, je la touche...
O Seigneur, regarde vers moi, reçois mes supplications !
O déesse, regarde vers moi, reçois mes supplications !...
Jusques à quand, ô mon dieu ?...
Jusques à quand, ô ma déesse ?...
O dieu, ne repousse pas ton serviteur ;
Quand il est tombé dans les eaux fangeuses, saisis-lui la main !
Le péché que j'ai commis, change-le en bien,
La faute que j'ai faite, puisse le vent l'emporter,
Et mes nombreux méfaits, enlève-les comme un vêtement !
Mon dieu, mes péchés seraient-ils sept fois sept fois, efface mes péchés !
Ma déesse, mes péchés seraient-ils sept fois sept fois, efface mes péchés [1] !

Ainsi implorait le pénitent ; et après lui l'achipou implorait à son tour, appuyant de son autorité mystique la demande, et cherchant à susciter la pitié des dieux :

Dans l'angoisse de son cœur, dans les pleurs amers il est assis.
Avec des cris douloureux, dans l'angoisse de son cœur, dans les pleurs amers, dans les soupirs amers, il gémit.]
Comme une colombe, il est plein de tristesse, jour et nuit.
Vers son dieu miséricordieux il hurle comme un buffle et profère de douloureux soupirs...]
Devant son dieu il se jette en priant face contre terre, il pleure et gémit sans cesse [2].

Puis le conjurateur prononçait la formule d'exorcisme; il chassait l'esprit mauvais du corps du malade:

Que le mauvais *outoukkou* et le mauvais *alou* se tiennent à l'écart !
Que l'*outoukkou* bienveillant, le *chedou* bienveillant soient présents ! [3]

[1] Zimmern, *Babylonische Hymnen und Gebete*, I, pp. 22 à 24 et *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 3, pp. 611-612. M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, *II*, pp. 101 à 104. Gressmann-Ungnad, *Altorientische Texte*, pp. 90, 91.

[2] Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, p. 289. M. Jastrow, *op. cit.*, II, p. 96.

[3] Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, p. 46.

Ou bien il invoquait les dieux protecteurs du malade et prononçait en leur nom l'incantation :

> Que ses péchés soient effacés, ses fautes éloignées, que son charme soit rompu, que ses maladies soient repoussées par la vertu de votre illustre nom, qu'ils s'éloignent, s'effacent, disparaissent, le péché, le charme qui ont été faits pour le malheur de l'homme ! [1]

Dans la plupart des cas le mal ne résistait guère à la magie de la parole. Cependant on employait aussi d'autres rites: des rites purificateurs tels que les ablutions et fumigations, des rites destructeurs comme l'envoûtement, des rites transmetteurs comme le sacrifice du porc ou de l'agneau émissaire. Il y avait même toute une pharmacopée magique pour la délivrance du péché: des mélanges de plantes et de graines qu'on faisait absorber au malade, des onguents dont on le frottait, ou bien on mettait maladies et péchés sur un objet et l'on jetait cet objet au feu avec certaines formules conjuratoires [2]. Ces diverses cérémonies purifiaient le malade de son péché et le libéraient des influences néfastes. Il « redevenait beau », il « redevenait sain et sauf », il était de nouveau « fils de son dieu » [3].

Qu'il y ait eu dans l'ancien Israël des croyances et des pratiques analogues, c'est ce qui semble ressortir des allusions plus ou moins explicites des psaumes pénitentiaux.

Considérons par exemple le Ps. VI qui nous apparaît comme une formule de prière particulièrement sobre, et encore toute primitive dans sa conception religieuse.

---

[1] Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, p. 227.

[2] Sur l'exorcisme chez les Babyloniens v. Fossey, *La Magie assyrienne*, p. 70 à 130. Sur les fonctions de l'achipou v. Dhorme, *La Religion assyro-babylonienne*, p. 284 à 291.

[3] V. Fossey, *La Magie assyrienne*, p. 122 à 134. Comp. les rites d'expulsion des maux et d'expiation chez les non civilisés. J. Frazer, *Le Rameau d'Or*, trad. française, 1908, t. I, pp. 233 à 393. A. Loisy, *Le Sacrifice*, p. 308 à 318.

Yahvé, dans ta colère ne me punis pas,
Et dans ton courroux ne me châtie pas[1].
Aie pitié de moi, Yahvé, car je suis sans force ;
Guéris-moi, Yahvé, car mes os sont dans l'épouvante
Et mon âme est toute troublée.

Mais toi, ô Yahvé, jusques à quand ?
Reviens, Yahvé, sauve ma vie,
Délivre-moi à cause de ta bonté ;
Car dans la mort on ne se souvient plus de toi,
Et dans le chéol, qui célèbre tes louanges[2] ?

Je suis épuisé par mes gémissements.
Chaque nuit je baigne ma couche,
De mes larmes j'inonde mon lit.
Mon œil se consume de chagrin,
Il vieillit à cause de tous mes persécuteurs[3].

Loin de moi, vous tous, les *pô lê 'âvén* !
Car Yahvé a entendu mes pleurs,
Yahvé a entendu ma supplication ;
Yahvé accueille ma prière.
Qu'ils soient couverts de honte
Et pleins d'épouvante tous mes ennemis,
Qu'ils lâchent pied, soudains couverts de honte !

---

[1] Conf. Ps. XXXVIII, 3.

[2] Comp. Ps. XXX, 10 et Esaïe XXXVIII, 18, 19.

[3] Comp. Ps. XXXI, 10 à 14; XXXVIII, 4 à 6; CLI, 6 à 10. Cette phraséologie n'est pas spéciale aux psaumes bibliques, nous la trouvons déjà dans les lamentations babyloniennes. Par exemple dans le poème du juste souffrant :

La maison s'est changée pour moi en prison...
Il m'a frappé du fouet, et il n'y avait pas de fin ;
D'un bâton il m'a percé, et sa pointe était forte.
Tout le jour le persécuteur me poursuit,
A l'arrivée de la nuit il ne me laisse pas respirer un instant.
A force d'agitations mes nerfs sont dénoués,
Mes forces sont déprimées, je vois un mauvais présage.
Sur ma couche anéanti comme un bœuf,
Je suis inondé de mes excréments comme un mouton.
Mon dieu n'est pas venu à l'aide,
Ma déesse n'a pas eu pitié de moi, elle n'a pas marché à mon côté.

Dhorme, *Textes religieux assyro-babyloniens*, pp. 372 à 379.

Et à la fin d'un hymne à Ichtar :

Moi je t'invoque, soupirant, souffrant, ton serviteur,
Regarde-moi, ô ma souveraine, accueille ma prière !

Le malade est venu au sanctuaire « pour voir la face de Yahvé »[1]. Il décrit d'abord le mal qui le frappe, il est brisé dans son corps et tourmenté dans son âme. Les ravages de la maladie sont dépeints avec un réalisme particulièrement expressif. Cependant nous avons ici non pas nécessairement la description d'un cas particulier, mais plutôt une phraséologie traditionnelle qui se retrouve dans beaucoup d'autres psaumes pénitentiaux[2].

Quant aux *pô'ălê 'âvén* qui poursuivent l'orant d'une haine sans merci, c'étaient primitivement, ainsi que l'a montré Mowinckel, les magiciens qui ont envoûté le malade[3]. Ils accomplissent contre lui des rites destructeurs, lui perçant les mains et les

---

Regarde-moi favorablement et entends ma supplication,
Dis ma délivrance, et que ton cœur s'apaise !
Délivrance de mon corps affligé qui est plein de trouble et de désordres !
Délivrance de mon cœur souffrant qui est plein de pleurs et de soupirs !
Délivrance de mes tristes présages troubles et confus !
Délivrance de ma maison angoissée qui profère des plaintes !
Délivrance de mon âme saturée de pleurs et de soupirs !...

Dhorme, *Choix de Textes religieux assyro-babyloniens*, p. 356 à 361. Conf. Zimmern, *Babylonische Hymnen und Gebete*, I, p. 21, 22.

Pour la question des analogies et parallèles entre les psaumes bibliques et les psaumes babyloniens, v. M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, II, pp. 133 à 137.

[1] Ps. V, 8, LXIII, 2 à 4.

[2] Conf. Ps. XXII, 13 à 15, XXXI, 10. 10, XXXVIII, 4 à 6.

[3] V. Mowinckel, Psalmenstudien I, *'Awän und die individuellen Klagepsalmen*, pp. 76 à 133.

En nous ralliant à l'interprétation ingénieuse et pénétrante que Mowinckel a donnée des mots *'âvén* et *pô'ălê 'âvén*, nous croyons devoir maintenir quelques-unes des réserves que nous avions faites dès l'apparition du premier volume des Psalmenstudien, *Revue d'Hist. et de Phil. religieuses*, 1922, pp. 284 à 286. Il nous paraît que l'auteur, dominé par les conceptions trop systématiques de l'école sociologique, a quelque peu négligé les aspects individuels et éthiques de la religion d'Israël. Pour ce qui est des lamentations pénitentielles, le passage de la magie à l'expérience religieuse éthique, tout en étant explicitement reconnu (p. 117, 118), n'a pas été mis en lumière avec toutes ses conséquences. D'autre part, la réaction contre l'interprétation historico-sociale ne laisse pas d'être par moments excessive. Monwinckel estime qu'il n'y a pas de place dans l'histoire d'Israël,

pieds[1], tendant des pièges à son âme, ou prononçant sur lui les paroles de malédiction[2]. Mais Yahvé est plus fort que tous les maléfices des magiciens, et il déjoue leurs enchantements. C'est pourquoi le fidèle l'appelle à son secours; il peut le délivrer, le sauver.

C'est vers toi, Yahvé Adonay, que je tourne les yeux,
Auprès de toi je cherche un refuge, ne laisse pas s'écouler ma vie.
Protège-moi contre les pièges qu'ils me tendent
Et contre les lacets des *pô'ălê 'âvén*,
Que les méchants tombent dans leurs propres filets,
Qu'ils soient comme la balle emportée par le vent![3].

Le dernier distique est une parole de malédiction. On pouvait combattre l'adversaire sur son propre terrain par la magie de la parole. La malédiction, lorsqu'elle était prononcée au nom de Yahvé, avait une portée décisive, et elle mettait tout l'art du devin en désarroi. De là les nombreuses formules de malédiction contre les rechâ'îm que nous trouvons dans les psaumes[4],

Que leur table devant eux devienne un filet
Et leur repas de sacrifice[5] un piège.
Que leurs yeux s'obscurcissent et qu'ils ne voient plus,
Et fais que leurs reins soient agités d'un tremblement.
Déverse sur eux ta colère.
Et que le feu de ton courroux les accable!
Que leurs douars soient dévastés,
Et que dans leurs tentes il ne reste plus d'habitants[6]!...

---

avant les persécutions d'Antiochus Epiphane pour la grande oppression des anavim telle qu'on croit la retrouver dans le Psautier. Cependant, dans les protestations des prophètes depuis Amos jusqu'au Trito-Esaïe, et Malachie, n'est-il pas question du conflit des piétistes et des mondains? Et ce conflit appartient bien au monde de l'histoire et de la vie politique, et non au monde des pouvoirs mystiques et de la magie.

[1] Ps. XXII, 17.
[2] Ps. XXXVIII, 13; LVII, 7; CXL, 6; CXLI, 10; LIX, 8.
[3] Ps. CXLI, 8 à 10. Conf. Ps. XXII, 20 à 22; LIX, 2 à 5.
[4] Ps. V, 10, 11; XII, 4, 5; XXX, 21; CXL, 4; CXL, 10 à 12.
[5] Au lieu de *velichelômîm* lire *vechalmêhém*.
[6] Ps. LXIX, 23 à 26.

Et dans un autre psaume:

Qu'ils soient honteux et confus,
Ceux qui en veulent à mon âme!
Qu'ils lâchent pied en rougissant,
Ceux qui complotent mon malheur!
Et que l'ange de Yahvé les pourchasse[1]!
Que leur sentier soit ténébreux et glissant,
Et que l'ange de Yahvé les terrasse!
Car sans raison ils ont tendu leur filet contre moi[2].
Ils ont creusé une fosse pour mon âme[3].

Les allusions à des rites de conjuration accomplis sous la direction du prêtre sont plutôt rares dans les psaumes de péni-

[1] Au lieu de *dôkhé* lire *dôkhâm* et intervertir 5b et 6b.

[2] Avec la version syriaque intervertir *chakhat* et *richtâm*.

[3] Ps XXXV, 4 à 7. Conf. Ps. XL, 15 à 17; LVIII, 7 à 10; LXX, 3, 4; LXXI, 13; XXXIII, 14 à 19; CXL, 10, 11.

On peut trouver des formules de malédiction analogues dans les autres littératures sémitiques. Ainsi chez les Babyloniens dans une incantation à Gichbar, génie du feu:

Qu'ils meurent, eux; que moi je vive;
Qu'ils passent, eux: que moi je prospère;
Qu'ils soient anéantis, eux; que moi je reste debout;
Qu'ils s'affaiblissent, eux, que moi je me fortifie!...
O Gichbar, brûle le sorcier et la sorcière...
O Gischbar, consume-les...
O Gichbar, emporte-les...
O puissant, leurs richesses enlève,
.... leurs possessions dissipe,
Leur demeures ravage violemment!

F. Martin, *Textes religieux assyro-babyloniens*, pp. 146 à 149. Conf. Fossey, *La magie assyrienne*, p. 102, 103.

Chez les anciens Arabes. Ainsi Khoubaïb ben 'Adi mourant maudit ses adversaires en ces termes:

O Dieu, compte-les selon leur nombre,
Et tue les tous l'un après l'autre,
Et n'en laisse subsister aucun!

G. Hölscher, *Die Profeten*, 1914, p. 94. Comp. aussi cette formule de conjuration de Wa-pokomo citée par Mgr. Leroy, *La Religion des primitifs*, p. 299.

Celui qui ensorcelle notre village, qu'il meure!
Celui qui profère contre nous un sort mauvais, qu'il meure!
Celui qui dit: ce village est riche, ces hommes sont nombreux,
Celui qui parle ainsi est un jaloux, qu'il meure!

tence. Sans doute est-ce parce que les psalmistes estimaient que l'hommage des lèvres, a plus d'efficacité pour le pardon des péchés que tous les autres gestes sacrés[1]. Nous trouvons cependant au psaume XXVI et au psaume LI la mention de purifications :

Je lave mes mains dans l'innocence
Et je fais le tour de ton autel, Yahvé[2].
Purifie-moi de mon péché avec l'hysope, afin que je sois pur ;
Lave-moi et je serai plus blanc que la neige[3].

Après la purification avait probablement lieu le sacrifice expiatoire, selon le rituel que décrira plus tard la tora lévitique (Lévit. IV, 22 à V, 13). Pendant le cérémoniel le prêtre prononçait certaines paroles liturgiques, bénédiction ou oracle. Par exemple, il disait en s'adressant à l'orant:

Mets ton espérance en Yahvé
Fortifie-toi et que ton cœur s'affermisse
Mets ton espérance en Yahvé[4] !

Ou bien, il annonçait la réponse divine:

A cause de l'oppression des affligés,
A cause du soupir des pauvres,
Maintenant je me lève, dit Yahvé,
Et j'apporte le salut à qui soupire après lui[5].

---

[1] Yahvé se plaît à la louange plus qu'à l'holocauste.
Seigneur, ouvre mes lèvres
Et que ma bouche publie ta louange.
Tu ne prends point plaisir aux sacrifices,
Et si j'offrais un holocauste tu ne l'agréerais point.
Comparer la prédication anti-cultuelle d'Amos V, 21 à 24, Michée VI, 6 à 8, Ps. LI, 17, 18. Mais de pareilles déclarations peuvent s'expliquer tout aussi bien par le fait que les psalmistes se sont recrutés en partie parmi les chanteurs du temple. Au reste à diverses reprises les sacrifices d'action de grâces, les vœux et même les holocaustes sont mentionnés et recommandés. Ps. L, 14, 23 ; LVI, 13 ; LXI, 9 ; LXVI, 13 à 15 ; CXVI, 17 à 19.

[2] Ps. XXVI, 6.

[3] Ps. LI.

[4] Ps. XXVII, 13, 14. Conf. XXXI, 25 ; XXXII, 8.

[5] Ps. XII, 6. Conf. XCI, 14 à 16.

Au moment et dans les milieux où les psaumes ont été rédigés sous leur forme actuelle, il paraît bien que la conception primitive du « maléfice » et de l'incantation magique était à peu près oubliée. En tout cas elle n'avait plus de place dans le yahvisme officiel. Bonheur et malheur viennent de Yahvé; c'est Yahvé qui envoie la maladie pour punir les péchés des hommes. Et pour apaiser la colère divine l'homme doit se repentir de ses fautes, car la pénitence délivre du péché, et Yahvé pardonne à qui se repent. Quant aux *rechâ'îm*, aux *pô'ălê 'âvén*, qui oppriment les fidèles, ils ne disparaîtront pas pour cela, ils changeront de nature[1]. Les méchants, les ouvriers d'iniquité, deviendront les puissants, les membres du parti mondain, les impies et les moqueurs, qui font peser leur joug sur les faibles du pays et refusent à l'innocent la justice qui lui est due. Et l'anav, l'ébion, le tsadiq, porte douloureusement son fardeau, il souffre environné de la haine du monde, il est foulé aux pieds par ses adversaires; mais il se console dans sa détresse en disant que son Dieu est avec lui et qu'il ne l'abandonnera pas au jour du malheur. Yahvé triomphera du méchant, il rendra justice à ceux qui luttent pour sa cause[2].

---

[1] Dans une récente note de la *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*, 1925, N° 3-4, Mowinckel apporte une intéressante confirmation à son interprétation du mot *'âvén*. Le terme ἀνομία, employé par les Septante pour traduire *'âvén* désigne dans les papyri magiques grecs-égyptiens, les pouvoirs magiques et les maléfices des magiciens. Cela indique que dans les superstitions populaires de l'époque hellénistique il y avait des conceptions et une terminologie parallèles à celles des anciens Israélites. Mais cela ne prouve nullement que les psalmistes de l'époque prophétique et de l'époque juive aient vraiment partagé ces conceptions superstitieuses.

[2] Voir dans *Les Pauvres d'Israël* « le conflit du pauvre et du méchant, l'exaltation de la pauvreté, l'appel à Dieu » p. 97 à 103, 115 à 122.

Après l'apparition des *Psalmenstudien* de Mowinckel, il conviendrait sans doute de faire certaines réserves sur plus d'un point de mon exposé, en particulier sur ce que j'ai dit du caractère laïque et populaire du Psautier, p. 81, 82, 109, 110.

Ainsi le conflit passe du domaine de la magie dans le domaine de l'éthique, et de la vie sociale: Pour ou contre Yahvé et ses anavim[1] !

Cependant, même alors, on continue à répéter les formules traditionnelles, quitte à leur donner un sens qui leur était primitivement étranger. Et dans un certain nombre de psaumes, l'ancien et le nouveau sont juxtaposés sans lien précis. C'est ainsi que dans le Ps. XXXVIII et dans divers psaumes pénitentiaux classiques (Ps. XXII, XXXI, LI, LXIX, CXXXI), nous apercevons, à côté de la description habituelle de la maladie et de la guérison, des tendances vers une conception plus spirituelle :

*Yahvé, dans ta colère ne me punis pas,*
*Et dans ton courroux ne me châtie pas.*
Tes flèches m'ont percé,
Et ta main s'est appesantie[2] sur moi.
Il n'y a plus rien d'intact dans ma chair par suite de ta colère,
Rien de sauf dans mes os à cause de mon péché.
Car mes iniquités montent au-dessus de ma tête,
Comme un pesant fardeau elles m'accablent de leur poids.
Fétides et purulentes sont mes plaies
Par l'effet de ma folie.
Je suis courbé et tout affaissé,
Tout le temps je marche voilé de deuil .
Mes reins sont consumés d'un mal brûlant,
Et il n'y a rien de sain dans ma chair.
Je suis sans force et tout brisé,
Je gémis dans le trouble de mon cœur.
Seigneur, devant toi est tout mon désir,
Et mon soupir ne t'est point caché.

---

[1] Par exemple on trouverait à peine une survivance des anciennes superstitions sur les pouvoirs et pratiques magiques des *rechâ'îm* dans les Ps. I, IX, XXXIV, XXXVII, XLIX, LIII, LXXIII, XCIV, CXXIII, CXXIV, CXXV, CXLIV. Ici les adversaires sont tantôt les riches oppresseurs du pauvre, les membres du parti mondain, le banc des moqueurs, les impies qui s'opposent aux fidèles, ou bien les goyim, les ennemis d'Israël. Les anavim de leur côté sont les justes en proie aux injures du monde, ou bien le parti piétiste, ou bien Israël le peuple de Yahvé, ou encore la communauté juive.

[2] Au lieu de *vattinkhat*, lire *vattikbad*.

Mon cœur palpite, ma force m'abandonne,
Et même la lumière de mes yeux s'en va.
Mes amis et mes compagnons se tiennent à l'écart de ma plaie,
Et mes proches demeurent à distance.
Ils tendent leurs pièges, ceux qui en veulent à ma vie,
Et ceux qui cherchent mon malheur disent des paroles meurtrières [1] ;
Ils préparent tout le jour des embûches.
Et moi, comme un sourd, je n'entends rien,
Comme un muet, je n'ouvre pas la bouche,
Je suis comme un homme qui n'entend pas,
Et dans la bouche duquel il n'y a point de réplique.
*C'est en toi, Yahvé, que je mets mon espérance,*
*Et toi tu me répondras, Seigneur, mon Dieu !*
Je dis : Qu'ils ne se réjouissent point à mon sujet,
Qu'ils ne triomphent pas en me voyant chanceler !
Car je suis près de tomber,
Et ma douleur est toujours là devant moi.
Oui, je confesse ma coulpe,
Je suis dans l'angoisse à cause de mon péché.
Ceux qui me sont hostiles sans raison [2] sont puissants
Et ceux qui me haïssent sans cause sont nombreux.
Ils me rendent le mal pour le bien,
Ils me font la guerre parce que je recherche la justice.
Ne m'abandonne pas, Yahvé !
Mon Dieu, ne t'éloigne pas de moi,
Hâte-toi de venir à mon secours,
Seigneur, toi qui es mon salut.

Dans les premières strophes du psaume, nous en sommes encore aux notions primitives sur l'origine de la maladie. L'orant considère que c'est à cause de sa folie qu'il est frappé. Mais déjà, dans la souffrance, le sentiment du péché s'approfondit et s'épure, et en même temps grandit la confiance en la bonté de Dieu. Du sein de l'abîme où il désespère, lorsque ses proches et

[1] Comp. dans le poème du juste souffrant :

La tombe est ouverte, on a pris possession de mon habitation.
Sans que je sois mort, la lamentation sur moi est achevée;
Tout mon pays a dit : Comme il est détruit !
Il l'a entendu mon ennemi, et ses traits ont brillé ;
On lui a annoncé le message de joie, son cœur s'est illuminé.

Dhorme, *Choix de Textes religieux assyro-babyloniens*, p. 376 à 379.

[2] Au lieu de *khayyîm*, lire *khinnâm*.

ses amis l'abandonnent comme un réprouvé en proie à la colère divine, lorsque ses ennemis le poursuivent de leurs embûches, le fidèle met son attente en Yahvé. Que Yahvé vienne au secours de son serviteur affligé et repentant ! Qu'il se manifeste en sa faveur à la face des adversaires !

Tout d'abord, au verset 13, ces adversaires sont encore les enchanteurs perfides, qui par leurs rites secrets cherchent à détruire l'âme du malade. C'était là la conception ancienne et la formule reçue qui devait nécessairement faire partie d'une lamentation de pénitence. Mais dans la dernière strophe, le malade est devenu le juste souffrant, et ses ennemis sont maintenant les hommes iniques qui lui rendent le mal pour le mal, qui le haïssent et le persécutent à cause de sa justice même.

Quant à l'usage cultuel de cette prière, il est expressément indiqué dans la suscription *mizmôr ledâvid lehazkîr* (conf. Ps. LXX, 1), psaume de David *pour faire souvenir*. Il faut rapprocher l'expression *lehazkîr* du sacrifice de l'azkârâ mentionné à plusieurs reprises dans le rituel lévitique. (Nombres V, 15. Lévitique II, 2; V, 12). Le psaume était probablement une liturgie prononcée par le malade au moment où le prêtre accomplissait le sacrifice. Prière et sacrifice ont pour but de rappeler le péché et le malheur de l'homme à Yahvé, pour qu'il se décide enfin à intervenir et à accorder pardon et salut.

Après la lamentation venait l'action de grâces. On disait des paroles de louange pour célébrer le Dieu qui délivrait son peuple du malheur, et qui effaçait les péchés des hommes. Et c'était un moyen de maintenir en faveur de l'orant la miséricorde divine. L'homme bénissait son Dieu, et le Dieu à son tour bénissait l'homme. L'action de grâces était accompagnée d'offrandes sacrificielles et de l'accomplissement d'un vœu[1].

[1] Ps. L, 1, LXI, 9, CXVI, 17 à 19.
Pour la description du sacrifice d'action de grâces dans le rituel lévitique, voir Lévitique VII, 11 à 21 et XXII, 17 à 25.

* * *

On montait aussi au sanctuaire pour interroger l'oracle. La mantique n'était pas seulement exercée par les devins isolés, rhabdomanciens et nécromanciens, elle avait sa place dans la religion yahviste. Le *kôhên*, semblable au *barou* des sanctuaires babyloniens[1], et au *kâhin* des tribus arabes[2], avait pour mission de consulter le dieu.

C'était dans les cas graves de la vie tribale ou nationale, par exemple à l'occasion d'une guerre; on demandait à Yahvé avant d'avancer pour la bataille: marcherons-nous contre l'ennemi ?[3] Ou bien à l'occasion d'une famine on « consultait la face de Yahvé » : Quelle expiation faut-il accomplir ?[4]. D'autres fois il s'agissait de décisions pour le jugement. C'était dans des cas obscurs, un crime avait été commis, une « abomination en Israël »; la justice des anciens avait été impuissante à découvrir le coupable; alors on recourait au jugement de Dieu, l'oracle rendait la sentance, le *michpât*. On consultait aussi Yahvé pour des cas de la vie privée. Rebecca interroge l'oracle au sujet de sa grossesse[5], et Saül va chez le voyant Samuel pour qu'il lui fasse retrouver des ânesses perdues[6].

---

[1] Le barou était le prêtre qui « sondait le secret d'Anou, de Bel et d'Ea ». Il découvrait l'avenir soit en observant le mouvement des huiles dans l'eau ou le vol des oiseaux, soit en interrogeant le foie des victimes, soit en considérant le ciel et les mouvements des astres. Il portait en sa main la baguette magique, « le cèdre cher aux grands dieux ». V. Martin, *Textes religieux assyro-babyloniens*, pp. 14 à 16 et 296 à 298.

[2] Le kâhin chez les Arabes était le devin que l'on venait consulter dans les cas obscurs et qui accomplissait les rites magiques. V. G. Hölscher, *Die Propheten*, pp. 79 à 107.

Le fait que les mots kâhin et kôhên sont identiques pourrait indiquer que chez les Hébreux les fonctions sacerdotales consistaient primitivement dans l'oracle plutôt que dans le sacrifice. V. Deutéronome XXXIII, 8, I, Sam. XIV, 36, 37 et XXX, 7.

[3] I Sam. XIV, 36, 37, II Sam. II, 1, V. 22 à 24, I Rois, XXI, 5, 6.

[4] II Sam. XXI, 1 à 6.

[5] Genèse, XXV, 22, 23.

[6] Sam. IX, 6 à 10.

Les prêtres interrogeaient Yahvé par certains procédés et au moyen d'instruments spéciaux tels que les ourim et toummim. Les réponses que l'on obtenait ainsi consistaient en de brèves formules. Yahvé répondait oui ou non. Avant de poursuivre Amaleq, David consulte Yahvé: « Poursuivrai-je cette bande? L'atteindrai-je? » Et Yahvé répond: « Poursuis, tu l'atteindras, et tu délivreras »[1]. D'autres fois on consulte Yahvé en tirant au sort. Après la bataille de Mikmach, Saül jette le sort entre lui et le peuple, puis entre lui et Jonathan[2]. Exceptionnellement, la parole divine s'étend en discours. Quand David se prépare à monter contre les Philistins dans la vallée des Rephaïm, il consulte Yahvé, qui répond :

> « Ne monte pas, mais tourne-les par derrière, et marche sur eux du côté des mûriers. Et quand tu entendras un bruit de pas dans les cîmes des mûriers, attaque-les vivement, car c'est Yahvé qui sortira devant toi, pour combattre l'armée des Philistins »[3].

Vers le commencement de l'époque davidique, la consultation de Yahvé par le prêtre et au moyen des ourim et toummim perd en importance et tend à disparaître, l'oracle devient vision et parole extatique. Yahvé se révèle par l'intermédiaire des hommes inspirés, les nebiim[4].

---

[1] I. Samuel XXX, 8, 9.
[2] I. Samuel XIV, 40 à 43.
[3] II. Samuel V, 22, 23.
[4] La distinction entre *rô'é* et *nâbî'* correspond à cette évolution de l'oracle israélite. C'est pourquoi le conteur de I Sam. IX, 10, racontant la première rencontre de Saül et de Samuel interrompt son récit par cette glose : « Autrefois en Israël quand on allait consulter Elohim on disait : « Venez et allons chez le voyant ». (IX, 9.) Le *rô'é*, *voyant*, n'est pas précisément le visionnaire, mais celui qui a la science des choses cachées, qui interprète les signes et les présages, et qui donne des directions dans les cas difficiles (tout comme le kâhin et le barou). Son inspiration n'est pas extatique et orgiastique comme celle des prophètes, et son langage est généralement intelligible. V. Hölscher, *Die Profeten*, pp. 125 à 129 et *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion*, 1922, pp. 82 à 85.

Cette mantique nouvelle est décrite au chap. XII du livre des Nombres en ces termes :

> Ecoutez maintenant ma parole :
> S'il se lève quelque prophète parmi vous,
> C'est par vision que je me révèle à lui,
> C'est en songe que je lui parle.
> Mais Moïse est mon serviteur,
> Il est reconnu fidèle dans toute ma maison ;
> C'est bouche à bouche que je lui parle,
> Et non par images et par énigmes ;
> Il peut contempler la face de Yahvé [1].

Désormais l'homme qui consulte Yahvé est en état d'enthousiasme sacré. La main de Yahvé est sur lui, l'esprit l'a saisi, et, dans son exaltation, une connaissance divine lui est révélée. C'est un extatique et un visionnaire, il voit ce que l'œil humain ne voit pas, il entend ce que l'oreille humaine ne peut entendre, et il annonce la parole que Yahvé a mise dans sa bouche [2].

Que les prophètes, comme les voyants, aient été de bonne heure en relations avec le clergé des sanctuaires, et que leur mantique en ait reçu une consécration officielle, c'est ce qui paraît se dégager des anciens documents. Samuel le voyant a grandi au sanctuaire de Silo [3]. Les ghildes de nebiim qui parcouraient les campagnes d'Israël au temps des Omrides, ont leur centre aux bamot de Rama, de Béthel et de Gilgal [4].

En devenant parole inspirée, l'oracle s'exprime généralement sous forme poétique, et c'est là le commencement d'un développement littéraire. Parmi les exemples les plus anciens du

---

[1] Nombres XII, 6 à 8.

[2] Nous pouvons constater une transformation analogue de la divination chez les Grecs. La religion apollonienne a subi la contagion de l'enthousiasme dionysiaque et l'oracle est prononcé dans le délire sacré. Les anciens faisaient dériver μαντική de μανία. V. surtout E. Rhode, *Psyche*[4], pp. 56 à 69.

[3] I Samuel III, 1 à 4 et 19 à 21.

[4] I. Samuel X, 5 à 13 et XIX, 18 à 24. II. Rois II, 1. 3, IV, 38.

genre, on peut citer la réponse de Yahvé à la consultation de Rebecca:

> Il y a deux nations dans ton sein,
> Et deux peuples au sortir de tes entrailles se sépareront.
> Un peuple l'emportera sur l'autre,
> Et le plus grand servira le plus petit [1].

C'est un horoscope de caractère archaïque, composé de deux distiques. Il ressemble à l'horoscope d'Ismaël et à tels oracles des bénédictions de Jacob et de Moïse. Il paraît bien que tout d'abord, l'oracle prophétique n'a guère dépassé les limites étroites du distique et du quadristique:

> Au commencement des peuples était Amalek,
> Mais à la fin il sera détruit ! [2].

Et encore :

> Solide est ta demeure, ô Caïn [3].
> Sur le rocher est placé ton nid.
> Cependant Caïn est voué à la ruine.
> Encore un temps, et Assour l'emmènera captif [4].

Les prophéties d'Amos, encore au VIII[e] siècle, se présentent toujours en brèves sentences fortement frappées [5]. Le prophète n'est pas précisément un orateur, non plus un lyrique, et l'action de Yahvé sur lui se manifeste par beaucoup d'autres phénomènes aussi importants et sans doute encore plus expressifs que la parole : gesticulations frénétiques, danses orgiastiques au son des nébels et des tambourins, hululements rythmés, et aussi des actes symboliques qui imposent leurs suggestions aux yeux de la foule et qui apparaissent comme des moyens magiques de

---

[1] Genèse XXV, 23.
[2] Nombres XXIV, 20.
[3] Ajouter *qayin* à la fin du stiche.
[4] Nombres XXIV, 21, 20.
[5] Voir principalement les deux premiers chapitres du livre d'Amos qui renferment huit prophéties contre huit peuples différents.

contraindre la réalité[1]. Après tout cela, il restait assez peu à dire avec des mots, et ce qu'on disait n'est pas précisément littérature méditée et organisée: le style se ressent du caractère catastrophique de l'inspiration; c'est le style extatique obscur et passionné; les images s'y succèdent comme des énigmes; elles ont pour but, non seulement d'intensifier la pensée, mais parfois aussi de la voiler et de la rendre plus mystérieuse. Avec cela la phrase se précipite, abrupte et violente comme l'émotion qu'elle exprime, c'est la fureur divine qui déborde.

Nous avons vu un exemple de ce style dans les derniers oracles de Balaam[2]. On peut citer aussi la prophétie de Mikhayehou ben Yimla:

J'ai vu tout Israël dispersé sur les collines
Comme un troupeau qui n'a pas de berger.
Yahvé dit :
Ces gens-là n'ont point de maître,
Que chacun retourne en paix dans sa maison ![3].

et la complainte d'Amos sur la fille d'Israël :

Elle est tombée, elle ne se relèvera plus,
La vierge fille d'Israël.
Elle est étendue sur son sol,
Et il n'y a personne pour la relever...
Ainsi parle Yahvé Elohim Tsebaot :
Sur toutes les places on se lamente,
Dans toutes les rues on crie hô ! hô !
On appelle le laboureur pour le deuil,
Et pour le mispêd ceux qui savent les thrênes.
Dans toutes les vignes on se lamente,
Car je passe au milieu de toi, dit Yahvé[4].

[1] Sur les gestes extatiques et les actions symboliques qui accompagnaient la prédication des prophètes, v. Gunkel : « Die geheimen Erfahrungen der Propheten, dans *Die Schriften des A. T. in Auswahl*, II, 2, pp. 23, 24.

Hölscher, *Die Profeten*, pp. 66 à 68, et A. Causse, « Quelques remarques sur la psychologie des prophètes », dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1922, pp. 349 à 356.

[2] En particulier dans Nombres XXIV, 17 à 19.

[3] Rois XXII, 17.

[4] Amos V, 2, 16, 17.

Nous pouvons nous rendre compte de la place que la prophétie a eue dans le culte des sanctuaires d'après certains morceaux du Psautier, où nous trouvons d'anciens oracles devenus paroles liturgiques. Par exemple au Ps. LX:

O Yahvé, tu nous as rejetés et dispersés,
Tu t'es irrité, tu nous as mis en déroute,
Tu as ébranlé le pays, tu y as ouvert des crevasses :
Guéris ses ruines, car il chancelle.
Tu as fait voir à ton peuple de durs malheurs,
Tu nous as fait boire un vin de vertige,
Tu as donné à ceux qui te craignent un signal
Pour fuir devant l'arc.
Afin que tes bien-aimés soient délivrés,
Donne-nous le secours de ta droite et exauce-nous.

— Yahvé a parlé dans son sanctuaire :
Je suis vainqueur [1], j'ai Sichem en partage,
J'étends le cordeau sur la vallée de Soukkôt.
A moi est Galaad, à moi Manassé ;
Ephraïm est l'armure de ma tête,
Juda mon sceptre.
Moab est le bassin où je me lave,
Sur Edom je jette ma sandale ;
Contre la Philistie je pousse mon cri [2] !

— Qui me conduira vers la ville forte,
Qui me mènera jusqu'en Edom ?
N'est-ce pas toi, ô Elohim, qui nous a rejetés,
Et qui ne sors plus avec nos armées ?
Donne-nous ton secours contre l'ennemi !
— Vanité que l'aide de l'homme —
Avec Yahvé nous accomplirons des gestes héroïques,
Il écrasera nos ennemis.

Nous avons ici un vieil oracle des guerres de Yahvé, qui nous est parvenu dans le cadre d'une liturgie de lamentation. On a en vain essayé d'y découvrir des allusions historiques précises. Les scribes qui ont rédigé les suscriptions du Psautier ont

[1] Mot à mot, je tressaille d'allégresse.

[2] Au lieu de *'âlay peléchét hitrô'â'i* lire selon la leçon du Ps. CVIII, 10, *'âlê peléchét 'étrô'â'*.

attribué le psaume à David « lorsqu'il fit la guerre aux Araméens de Tsoba et que Joab battit les Edomites dans la vallée du Sel ». Des exégètes modernes, avec une non moins grande ingéniosité, ont pensé que la lamentation décrivait la grande détresse des Juifs au jour des persécutions syriennes, et que l'oracle annonçait les conquêtes des Hasmonéens, en particulier celles de Jean Hyrkan[1]. En réalité, rien ne nous oblige à descendre jusqu'à une date aussi récente. Les conceptions religieuses du psaume sont d'un anthropomorphisme naïf et brutal. Yahvé y apparaît comme le Dieu national, qui sort avec les armées d'Israël pour combattre et qui pousse le cri de guerre à la tête des vaillants. Et ceci évidemment n'a rien à voir avec la théologie fortement épurée et spiritualisée du judaïsme des premiers siècles. D'autre part, il paraît bien que l'oracle est plus ancien que le psaume lui-même[2] ; la manière en est particulièrement primitive, et le fait que nous le retrouvons avec une introduction différente, un chant de louange au lieu d'une lamentation, au Ps. CVIII, semble indiquer qu'il pouvait servir à des usages cultuels divers.

[1] Cette hypothèse a été défendue en dernier lieu par Cheyne, Duhm, Stärk et la Bible du centenaire. Kautzsch et Kittel l'acceptent avec des réserves. On fait remarquer que Juda Macchabée guerroya dans l'au-delà du Jourdain, que la Philistie fut conquise par Jonathan. Jean Hyrkan conquit Sichem et la Samarie ; il soumit aussi l'Idumée. Cependant les allusions sont beaucoup moins évidentes que ne l'ont pensé les commentateurs susnommés. En tout cas au v. 8 Sichem, la vallée de Soukkot, Ephraïm et Manassé ne sont pas précisément considérés comme des terres à conquérir, mais comme l'héritage de Yahvé qu'il s'est acquis dès les temps antiques et comme son armure et sa parure, tandis que Moab, Edom, la Philistie sont nations méprisables, et terres maudites. Quant à la grande détresse d'Israël abandonné par son élohim, c'est là une formule classique de lamentation ; il faut renoncer à dire à quel moment elle a été prononcée pour la première fois. Nous savons seulement que, depuis le temps des Juges jusqu'à la fin de l'époque royale, les désastres et les invasions n'ont pas manqué pour Israël et pour Juda.

[2] C'est aussi l'hypothèse de C. A. Briggs, *The Book of Psalms*, 1909, II, p. 57 à 64.

Que la parole du nabi ait dès l'abord fait partie des rites préparatoires à la guerre, c'est ce qui est attesté par de nombreux témoignages: Avant de partir pour le combat on cherchait à obtenir une promesse et une bénédiction de la part de Yahvé. Quand Akhab et Yehochafat voulurent monter contre Ramoth en Galaad, ils commencèrent par consulter Yahvé; et les deux princes vêtus de leurs vêtements royaux s'assirent chacun sur son trône à l'entrée de la porte de Samarie, et les prophètes prophétisaient devant eux[1]. De même, lorsque Yehoram et Yehochafat marchèrent contre Moab, à travers le désert d'Edom, ils emmenèrent Elisée avec eux, et le prophète annonçait la parole de Yahvé dans les diverses circonstances de la campagne[2]. Mais le plus souvent la consultation préliminaire se faisait dans le cadre d'une fête cultuelle. Le peuple montait à la maison d'Elohim et disait la lamentation. Puis le prophète annonçait la réponse divine:

Ta main (ô roi) atteindra tous tes ennemis,
Ta droite atteindra ceux qui te haïssent;
Tu les rendras semblables à une fournaise ardente,
Au temps où tu apparaîtras.
Yahvé dans sa colère les anéantira,
Et un feu les dévorera.
Tu feras disparaître leur postérité de la terre,
Et leur race du milieu des fils des hommes.
S'ils complotent le mal contre toi,
S'ils forment des desseins néfastes,
Ils seront frappés d'impuissance.
Tu les obligeras à s'enfuir;
Tu tendras ton arc et tu les frapperas à la tête[3].

[1] I Rois XXII, 6, 10 à 12.

[2] II Rois III, 11 à 19.

[3] Ps. XXI, 9 à 13. Comp. les oracles de Bel et d'Assour à Asarhaddon, roi de Ninive.

Les Gimirréens à sa main j'ai livrés,
Le feu au pays d'Ellipi je mettrai,
Les quatre confins Assour lui donnerai.
Au-dessus de ma maison il m'illustrera.
Ma maison grandira.
De roi égal à lui il n'y a pas.
Comme le lever du soleil il brille.

L'oracle était sans doute accompagné d'actes symboliques qui devaient déterminer la ruine de l'ennemi. Dans la consultation décrite au chap. XXII de I. Rois, Sédécias, fils de Kenaana, s'étant fait des cornes de fer, disait à Akhab: « Avec ces cornes tu frapperas Aram jusqu'à ce qu'il soit anéanti »[1]. D'autres fois on lançait des flèches dans la direction du territoire de la nation qu'on voulait combattre: Le vieil Elisée mourant ordonne à Yoach de bander l'arc; et posant ses mains sur les mains du roi, il lui ordonne de tirer du côté de l'Orient, puis il dit:

> C'est une flèche de victoire de la part de Yahvé,
> Une flèche de victoire contre Aram.
> Tu battras les Araméens et tu les extermineras[2].

En même temps on prononçait la formule de malédiction conformément à l'antique coutume[3].

Nous trouvons encore quelques-unes de ces formules dans le Psautier: Ps. LXXXIII, 10 à 18; CXXIX, 4 à 8; CXXXVII,

---

Voilà l'oracle que devant Bel « de la fécondité », devant les dieux on a placé.

> Voici que les gens de Sarsara
> Fondent sur toi, font irruption contre toi.
> Ils t'attaquent. Toi ta bouche
> tu as ouvert en criant: Pitié Assour!
> Moi j'ai entendu ta voix,
> du haut de la grande porte des cieux;
> je me montre aussitôt.
> Je veux les brûler, par le feu je les consumerai.
> Toi, tu te tiendras debout au milieu d'eux.
> De ta présence je les ôterai,
> Les montagnes je leur ferai gravir.
> Des pierres de malheur sur eux je ferai pleuvoir.
> Tes ennemis je les terrasserai,
> De leur sang je remplirai le fleuve...
> Qu'on regarde et qu'on me loue,
> Car Assour le seigneur des dieux, c'est moi.

F. Martin, *Textes religieux assyro-babyloniens*, p. 87 à 97.

[1] I Rois XXII, 11, 12.

[2] II Rois XIII, 14 à 19.

[3] Nombres XXI, 29. XXII, 6. Esaïe XV, 1.

8, 9. De l'oracle et de la malédiction avant la bataille procède tout un genre littéraire auquel les prophètes de la grande époque vont donner son développement, les paroles de Yahvé contre les peuples.

A côté des rites et des oracles de guerre se développent aussi d'autres aspects de l'activité prophétique. La parole de Yahvé, parole de destruction pour l'adversaire, est bénédiction pour les fidèles qui invoquent le nom de leur Dieu. Elle annonce délivrance au malheureux et guérison au souffrant (Ps. XII, 6 ; XCI, 14 à 16)[1] ; elle annonce au peuple la paix et le salut, la fertilité de la terre et la prospérité, la restauration d'Israël au jour suprême (Ps. LXXXV, 9 à 14)[2]. Elle peut devenir aussi un enseignement, une *tôrâ*. A côté de la *tôrâ* des prêtres, de la coutume ancestrale et des rites établis, il y avait aussi l'enseignement des prophètes.

---

[1] Le Ps. XCI, que les commentateurs ont généralement considéré comme un « psaume didactique », doit être rattaché aux liturgies d'exorcisme qui accompagnaient les rites pénitentiaux. Le prêtre annonce à l'orant la protection divine contre le filet de l'oiseleur, les atteintes de la peste, v. 1 à 13; puis l'oracle proclame la parole de délivrance, v. 14 à 16. Voir Mowinckel, *Psalmenstudien* III, pp. 102 à 105.

[2] Le Ps. LXXXV, qui annonce le retour des « captifs de Jacob », est très vraisemblablement une liturgie postexilique. Il est apparenté au Ps. CXXVI ; mais ici encore l'oracle est plus ancien que la rédaction du psaume lui-même. Nous y trouvons les traits habituels de l'eschatologie populaire : La gloire de Yahvé va habiter le pays, le ciel va donner la pluie et la rosée, et Israël, dans la paix et dans la justice, jouira des fruits de son sol.

Certainement son salut est proche pour ceux qui le craignent,
Et la gloire va habiter notre pays.
Bonté et fidélité se rencontreront,
Justice et paix s'embrasseront ;
La fidélité germera de la terre
Et le salut regardera du haut des cieux.
Yahvé acordera ses biens,
Et notre terre donnera ses fruits.
Le salut marchera devant lui,
Et la paix suivra la trace de ses pas.

(Au lieu de *veyâsêm*, lire *vechâlôm*.)

Et cet enseignement s'exprimait, non dans des codes de lois et des préceptes immuables, mais dans la parole vivante des hommes inspirés. Nous avons dans certains psaumes quelques vestiges de ces *tôrôt* que les nebiim annonçaient à la foule assemblée devant le sanctuaire (voir Ps. L; LXXXI, 7 à 16; LXXXII; XCV, 6 à 11). Le Ps. L est l'oracle d'enseignement le plus complet et le plus caractéristique du genre. Il est, d'ailleurs, de date plutôt récente, et l'on y aperçoit déjà l'idéal du yahvisme éthique.

* * *

C'est ainsi que l'on peut se représenter à grands traits les origines de la littérature lyrique religieuse et l'évolution de ses différents genres. Dans cette évolution l'influence du sanctuaire salomonien et du clergé hiérosolymite devait être décisive. Le temple de Salomon n'avait été tout d'abord que le sanctuaire palatin, une annexe de la maison du roi. Par le luxe exotique de ses décorations et par le syncrétisme de ses rites et de ses symboles, il put d'abord apparaître comme une œuvre toute profane, une infidélité à la tradition religieuse et nationale[1]. Cependant, le culte royal devait finir par prendre la prépondérance sur les cultes des bamot les plus vénérés. Le clergé hiérosolymite — sacrificateurs, chantres et servants — était nombreux et bien pourvu, et le rituel qu'il célébrait se faisait remarquer par la splendeur de ses pompes et l'éclat de son orchestrique. Et de « tout le pays » le peuple montait à Sion pour célébrer la fête[2].

C'étaient là des conditions particulièrement favorables à la

[1] Conf. I Sam. VII, 4 à 7 et I Rois XI, 4 à 8.

[2] Voir I Rois VIII, 1 à 13, 65, 66. II Rois XXIII, 1, 2, 21 à 23, et I Chroniques XVI, II Chroniques V, 2, XXX, XXXV, 1 à 19. Les descriptions que le Chroniste nous donne des pompes du temple et des fêtes solennelles au temps des rois de Juda sont en partie apocryphes. L'auteur a transposé dans le passé lointain ce qu'il voyait du rituel du second temple. Il n'en est pas moins vrai qu'il avait sur l'histoire du temple des documents anciens et qu'il nous fournit dans certains cas des renseignements de valeur.

formation d'une abondante poésie hymnique[1] ; et ce n'est sans doute pas pur caprice de la légende si les chantres des suscriptions du Psautier, Asaph, Héman, Yedoutoun, ont été placés par le Chroniste dans l'entourage de Salomon au moment de la dédicace[2]. D'autre part — et c'est ici le fait capital — le jour est venu où les prophètes réformistes ont considéré Sion comme le sanctuaire par excellence, « le lieu où Yahvé a établi sa demeure », et toutes leurs aspirations se sont tendues vers la sainte montagne[3]. C'est alors que la littérature cultuelle d'Israël, dégagée des superstitions de l'animisme et de la magie, parviendra à sa forme la plus classique, et à son expression religieuse la plus élevée.

---

[1] V. Sellin, *Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes*, I, p. 200.

[2] II Chroniques V, 11 à 13. Sellin *op. cit.*, p. 183, suppose que déjà David aurait ramené des groupes de Lévites de Qadech, et ce seraient ces Lévites qui auraient le plus contribué au développement de la poésie cultuelle dès cette époque.

[3] Comparer aux protestations d'Amos et d'Osée contre le culte des maisons royales (Amos V, 5 à 7, 21 à 27; VII, 9. Osée VIII, 14; X, 8; XII, 12) l'attitude d'Esaïe qui a reçu vocation dans le temple et qui annonce l'inviolabilité de Sion (Esaïe VI, XXXVII, 33 à 35).

CHAPITRE IV.

## La civilisation royale et son influence sur l'évolution de la poésie hébraïque.

---

Avec la fondation de la monarchie davidique a commencé pour Israël une crise décisive : l'initiation à la culture orientale.

David, malgré ses origines quelque peu barbares et sa première vie de berger et de condottiere au désert de Juda, avait le goût de la culture. Il avait beaucoup appris des Philistins, les ennemis d'Israël, au service desquels il avait d'abord guerroyé, et parmi lesquels il devait recruter plus tard ses meilleurs mercenaires. D'autre part, il se sentait attiré vers les pays antiques, les pays du luxe et de la richesse, l'Egypte et la Phénicie. Quand il se fut emparé de Jérusalem — un nid d'aigle au milieu de rochers arides — il se bâtit un palais à la manière phénicienne, une maison de pierre taillée et de bois de cèdre, et il y établit une cour avec une élite de dignitaires, des gardes du corps, des chevaux, des chars, et un harem.

Son fils Salomon s'appliqua à l'exploitation du royaume et à l'organisation d'une monarchie de grand style. Les chroniqueurs ont décrit avec complaisance sa sagesse et sa puissance. Il fut en effet un prince somptueux qui dissipa les énergies de son peuple et les richesses que David avait accumulées en entre-

prises de luxe et en grandes constructions. Mais, grâce à lui, Israël vécut une heure de gloire et d'éclat profane. La maison de David comptait parmi les grandes dynasties de l'Orient ; elle dominait « d'une mer à l'autre » ; elle était en relations assidues avec les cours étrangères ; des princesses phéniciennes, hittites, moabites, et même une fille du Pharaon, étaient parmi les épouses royales; et la reine de Chéba venait du fond de l'Arabie pour contempler la magnificence et la sagesse de Salomon.

En réalité la nouvelle culture n'avait d'abord pénétré qu'une aristocratie peu nombreuse, et son champ d'influence ne s'étendait guère au delà de la capitale et de la région immédiatement avoisinante. Les tribus, superbement isolées dans leurs montagnes, restaient fidèles à la coutume ancestrale et à l'organisation traditionnelle de la michpâkhâ. L'action du pouvoir royal y restait lointaine et intermittente autant qu'impopulaire. A la mort de Salomon les clans d'Ephraïm lancèrent le cri de révolte: « A vos tentes, Israël! » Juda seul demeura fidèle à la maison de David.

L'œuvre civilisatrice en fut retardée, mais non définitivement compromise. Au siècle suivant les Omrides parurent qui furent politiques habiles autant que vaillants guerriers. Dans des circonstances particulièrement difficiles, lorsque Damas, alors au faîte de sa puissance, établissait sa domination sur les petits peuples syro-palestiniens, ils instaurèrent fortement leur royauté et maintinrent l'indépendance d'Israël. Contre Damas ils s'étaient alliés avec Tyr, et ils favorisèrent la pénétration des modes et des mœurs phéniciennes dans le pays, ainsi que l'établissement des cultes syncrétiques.

Mais dans leur effort politique les Omrides se heurtaient aux instincts profonds d'Israël. Les éléments les plus ardents de la nation, le parti vieux yahviste, avec les prophètes et les Rekabites, s'opposèrent aux impiétés étrangères et aux ambitions de la nouvelle royauté. Et ce fut une lutte violente et sans merci,

qui devait aboutir à la chute de la maison d'Akhab et à l'extermination de la race maudite[1].

Cependant, malgré ces protestations et ces résistances, il y avait quelque chose de changé dans l'âme de la nation, et, du X^e^ au VIII^e^ siècle, le développement culturel se poursuit, lent mais continu.

Et d'abord les villes, détruites ou plus ou moins diminuées depuis l'éviction des Cananéens, et contre lesquelles le paysan israélite, ainsi que ses ancêtres nomades, éprouvait une instinctive aversion, se relèvent de leurs ruines. D'après une notice du livre des Rois, Salomon rebâtit Khatsor, Megiddo, Bethoron, Baalat, Tamar et Gézer[2] ; Sichem avait retrouvé son ancienne prospérité au centre des vallées d'Ephraïm. Plus tard sous Akhab, Khiel de Béthel rebâtit Jéricho[3]. Ces villes, à la croisée des chemins du pays, sont des centres pour les échanges locaux. Le commerce était resté jusqu'alors entre les mains des Cananéens, et, pendant des siècles encore le mot cananéen restera synonyme de marchand[4]. Mais maintenant que la population cananéenne a été assimilée ou asservie, les Israélites ne dédaignent pas de se livrer eux aussi au trafic, et ils commencent à y manifester leurs aptitudes. Les grandes entreprises de transit inaugurées par Salomon pour le commerce des articles de luxe et des métaux précieux : chevaux de l'Egypte, parfums de l'Arabie et l'or d'Ophir, subirent une éclipse avec le schisme des dix tribus et la décadence de la maison de David. Cependant Israël avait appris à se mêler aux peuples. Ce n'est pas en vain qu'il habite près de l'une des grandes artères commerciales de l'Orient. Au siècle

[1] V. *Les Pauvres d'Israël*, Les Prophètes contre la civilisation royale, pp. 23 à 44.

[2] I Rois IX, 17. 18.

[3] I Rois XVI, 34.

[4] Osée XII, 8.9. Sophonie I, 11. Ezéchiel XVI, 29, XVIII, 4.

suivant il y aura des marchands israélites à Damas avec un quartier spécial, comme il y aura un quartier à Samarie pour les marchands damascéniens[1].

A la faveur de ces circonstances économiques, les mœurs se transforment: Les riches commencent à se bâtir des maisons en pierre équarrie à la manière des maisons royales; et très luxueux devient le train de vie et les parures. On admirait la splendeur des vêtements de la cour de Salomon, et l'éclat des fêtes, et le nombre des équipages[2]. Plus tard, au VIII[e] siècle, Amos maudit les nobles de Sion et de Samarie, qui mènent somptueuse vie dans leurs maisons, couchés sur des lits d'ivoire, mollement étendus sur leurs divans, parfumés d'une huile exquise, festoyant au son des instruments de musique[3]. Et le prophète Esaïe nous décrit les jeunes filles de Sion étalant sur les places publiques les artifices d'une parure compliquée: voiles, bracelets, diadèmes, chaînes des pieds, pendants d'oreilles, anneaux du nez, sachets à parfum, écharpes, miroirs, mantilles, fines tuniqes, etc.[4].

Parmi ces manifestations de luxe exotique, on peut apercevoir les essais d'un art israélite. Les techniciens et les artisans qui avaient d'abord travaillé aux entreprises royales venaient de Phénicie. Mais sous leur direction ne tardèrent pas à se former en Israël des « ouvriers habiles en toute espèce de travaux »[5]. Le travail de la pierre et le travail des métaux, qui paraissent avoir été plutôt délaissés en Canaan depuis la conquête, commencent à être assiduement pratiqués. Nous pouvons nous faire une idée des motifs de décoration d'après la description des bas-reliefs du temple avec les colonnes et les dix *mekônôt*, de la mer d'airain et

---

[1] I Rois XX, 34.
[2] I Rois V, 1 p. 8. X.
[3] Amos VI, 4 à 6.
[4] Esaïe III, 16 à 24.
[5] Hiram le fondeur, qui fit tous les objets d'airain du temple, est représenté par la tradition comme le fils d'un père tyrien et d'une mère israélite. I Rois VII, 13. 14.

du trône de Salomon, telle qu'elle est donnée par l'historiographe des Rois[1], ainsi que par les objets cultuels ou profanes de la même époque, retrouvés dans les fouilles palestiniennes, comme l'autel des parfums découvert par Sellin à Taanak, et les sceaux d'origine israélite découverts à Gézer. Un art un peu lourd dans les ensembles, mais le détail est riche, et parfois d'une heureuse fantaisie[2].

Un point sur lequel l'industrie indigène paraît s'être particulièrement développée, et est parvenue à une certaine originalité, est la céramique. La période égéo-cananéenne de la céramique s'arrête vers 1300, c'est-à-dire avec l'invasion des Hébreux. Depuis ce moment jusque vers l'an 1000, c'est le genre phénicien chypriote qui prédomine, c'est-à-dire une céramique d'importation. Mais à partir du X^e^ siècle les vases importés deviennent plus rares, et nous voyons se multiplier les produits d'une céramique authentiquement israélite, au reste bien inférieure à la céramique grecque de la même époque, et aussi à l'ancienne céramique cananéenne; les vases sont plus épais, la matière plus grossière, mais l'ornementation, encore qu'assez maladroite, est parfois gracieuse en sa rusticité[3].

* * *

De telles transformations dans la vie d'un peuple ne pouvaient manquer d'avoir leur répercussion sur le développement littéraire. C'est avec l'époque royale que paraît avoir commencé la littérature écrite.

L'écriture, connue depuis de longs siècles, en Palestine, sous sa forme cunéiforme, paraît avoir été réservée tout d'abord à

---

[1] Rois VI, 14 à 36. VII ,15 à 17.

[2] Sur le développement de l'art israélite, voir Benzinger, *Hebräische Archäologie*[2], p. 205 à 226, et Bertholet, *Kulturgeschichte Israels*, p. 148 à 156.

[3] Sur l'évolution de la céramique palestinienne, v. P. Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente*, p. 297 à 360.

l'usage diplomatique et aux actes officiels, comme c'est le cas pour les lettres de Tell-el-Amarna[1]. Cependant, vers le milieu du second millénaire, nous voyons apparaître l'alphabet cananéen, d'un usage beaucoup plus facile et pouvant s'adapter aux besoins courants de la vie sociale et commerciale. Encore, sous cette forme, l'écriture ne doit-elle s'être vulgarisée qu'assez lentement, si l'on en juge par la rareté des documents retrouvés — des inscriptions sur les murs d'un temple[2], ou sur un tombeau royal[3].... L'écriture n'est employée que pour la fixation des paroles particulièrement décisives : formules sacrées, coutumes et lois, ordres des rois, et aussi les contrats et les actes commerciaux[4].

Ce n'est que relativement tard que l'écriture a servi à la

---

[1] Que dans ces limites l'écriture cunéiforme ait été largement pratiquée à l'époque égyptienne, cela ne ressort pas seulement de la correspondance de Tell-el-Amarna, mais aussi des découvertes de l'archéologie palestinienne avec les lettres de Taanak et de Lachis et les contrats de Gézer (v. H. Gressmann, *Die Ausgrabungen in Palästina und das A. T.* 1908, p. 14 à 22 et A. Bertholet, *op. cit.*, p. 64 à 67). Mais ici encore l'invasion des Benê Israël, aussi bien que la décadence des grandes monarchies civilisatrices d'Egypte et de Chaldée, marque un recul de la culture cananéenne.

[2] Sur les caractères alphabétiques du temple de la déesse Hathor au Sinaï, v. Eisler, *Die kenitischen Weihinschriften der Hyksoszeit*, 1919, l'article de Ch. Bruston, *Les plus anciennes inscriptions cananéennes*, dans la *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1923, pp. 90 à 94.

[3] Sur l'inscription phénicienne du tombeau d'Akhiram, découverte par P. Montet à Byblos, voir l'article Dussaud dans *Syria*, 1924, p. 135 à 137. Voir aussi P. Vincent, *Les fouilles de Byblos*, dans *Revue Biblique*, 1925, N° 2, et Ch. Bruston, dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1926, n° 3.

[4] Dans le récit égyptien du voyage de Wen-Amon chez Zakarbaal, roi de Byblos, on peut voir qu'au XIe siècle les petits princes commerçants de la côte phénicienne ont à côté d'eux un scribe chargé non seulement de la correspondance diplomatique, mais qui tient leurs comptes et écrit leurs contrats.

Pour la diffusion de l'écriture en Canaan à l'époque des Juges, v. R. Kittel, *Geschichte Israels*, II, pp. 119 à 121, et L. Desnoyers, *Israël au temps des Juges*, 1922, pp. 368 à 373.

conservation des œuvres littéraires. Les poètes et les chanteurs — ceux qui savaient — n'avaient pas besoin de livres. L'héritage du passé leur était transmis par la tradition orale, et, d'autre part, nous avons vu que les récits et les chants étaient destinés à être représentés, non à être lus[1].

Cependant, avec la nouvelle civilisation, et au milieu des crises politiques et sociales qui marquèrent l'établissement de la royauté, la tradition commençait à devenir moins ferme, et le peuple, trop absorbé par les agitations du travail actuel, risquait d'oublier. Alors le stylet du scribe allait apparaître comme un aide-mémoire fort utile pour conserver les paroles anciennes, les chants et les récits qui, depuis des générations, sous des formes plus ou moins variables, étaient transmis de bouche en bouche[2].

Ce furent d'abord les chants nationaux. Vers le milieu du X^e^ siècle ont été rassemblés les deux premiers recueils de chants nationaux dont il est question dans la Bible, le *sêphér milkhâmôt Yahvé*, le livre des guerres de Yahvé, et le *sêphér hayyâchâr*, le livre du brave[3]. Il est question à diverses reprises de ces livres dans les parties les plus anciennes de l'Hexateuque et des livres historiques, et les fragments qu'on en cite, malheureusement fort courts, nous en donnent une idée bien insuffisante. Le livre des guerres de Yahvé conservait les chants du temps de la conquête. On y célébrait les gestes de Yahvé vain-

---

[1] Voir plus haut p. 59. Et ce qui est vrai des chants profanes comme le chant de Débora, l'est plus encore pour les chants religieux qui étaient pour ainsi dire une partie de l'action sacrée.

[2] Cette fixation de la parole traditionnelle par l'écriture devait avoir les conséquences les plus considérables pour l'avenir. Mais au moment où elle a commencé elle n'avait qu'une importance secondaire et toute de conservation. A un certain point de vue elle marquait une décadence, car, elle devait suppléer au manque de spontanéité et de ténacité de la tradition orale.

[3] « C'est pourquoi il est écrit dans le livre des milkhâmôt Yahvé ». Nombres XXI, 14.

« Cela n'est-il pas écrit dans le livre du Yâchâr ? » Josué X, 13 ; II. Samuel I, 18. On peut traduire le livre du juste ou du brave.

queur des peuples, et la vaillance des gibborim qui s'étaient dévoués pour la cause sainte. Le livre du brave, sans doute un peu plus récent, avait, lui aussi, des chants épiques, ainsi que l'attestent les citations de Josué X, 12. 13, et de II. Samuel I, 19 à 25. Il est probable que dans les deux collections les poèmes étaient accompagnés de récits en prose qui les expliquaient, comme nous l'avons vu pour le cantique de Débora. C'est en tout cas à la même époque que la tradition héroïque d'Israël a commencé à se fixer.

On s'accorde généralement à penser que c'est directement sous l'influence des rois que ces premières collections ont été formées, et les critiques se sont volontiers représenté David et Salomon comme des princes de renaissance, à la manière de Charlemagne, ou tout au moins d'Assourbanipal[1], fort curieux de choses anciennes, et s'appliquant à faire rassembler par les scribes le trésor littéraire de leur peuple. Mais cette interprétation n'est peut-être pas aussi évidente qu'elle paraît d'abord. L'atmosphère d'indépendance anarchique et de vie primitive, et les tendances plutôt hostiles à la culture et à l'organisation royales qui se manifestent dans les plus anciens documents de la littérature écrite, semblent bien attester que nous avons ici assez autre chose qu'une littérature composée *ad usum principis*[2]. En réalité, l'âme d'Israël était toujours tournée vers le passé. Dans les nouvelles conditions politiques et économiques au temps de Salomon et des Omrides, elle gardait la nostalgie des temps patriarcaux[3], et pieusement, avec ferveur,

[1] V. Budde, *Geschichte der althebräischen Literatur*, p. 19, R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, II, p. 289, et J. Meinhold, *Einführung in das A. T.*, 1919, p. 95.

[2] C'est aussi vers cette époque que commence l'histoire officielle, les annales des rois. Mais ce qui nous reste du *sêphér dibrê chelômô* ou du *sêphér dibrê hayyâmim lemalkê yisrâ'êl* atteste une autre manière littéraire et d'autres tendances politiques et religieuses que les récits des anciens conteurs. Voir comme caractéristique du genre I. Rois IV, 1 à 19.

[3] V. Budde, *Das nomadische Ideal im A. T.*, Preussische Jahrbücher,

des écrivains innommés ont recueilli les souvenirs des tribus, les légendes, les coutumes, les chants du lointain autrefois, lorsque les Abrahamides faisaient paître leurs troupeaux dans la steppe, ou bien lorsqu'il n'y avait pas encore de roi en Israël et que chacun faisait ce qui lui semblait bon [1].

* * *

L'influence royale sur l'évolution littéraire d'Israël s'est surtout manifestée par l'apparition d'une littérature de cour. La vie de cour à la manière orientale, telle que David et Salomon l'avaient établie [2], supposait un luxe et des divertissements où l'art pouvait avoir quelque place. Pour égayer la table royale et pour rehausser l'éclat des fêtes, il y avait des chanteurs et des chanteuses, qui disaient leurs chansons en s'accompagnant du nébel [3]. Il y avait aussi des sages diseurs de sentences. C'était là un luxe royal, comme les chevaux, les chars et les almées. Ici encore Salomon paraît s'être appliqué à faire grand. Un texte quelque peu hyperbolique du rédacteur du livre des Rois célèbre

---

1896, Bernhard Luther, *Die Persönlichkeit des Jawisten* dans Ed. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, 1906, p. 129 à 141, Causse, *Les Pauvres d'Israël* : La tradition patriarcale dans l'Histoire sainte, p. 45 à 49.

[1] On peut estimer aussi qu'à l'époque des premiers rois ont été formés les premiers recueils de chants liturgiques (analogues aux collections des chants profanes. La tradition qui considère David comme le grand psalmiste d'Israël n'est sans doute pas dépourvue de toute base historique. D'autre part, après l'établissement d'un sanctuaire royal à Jérusalem, on a très probablement commencé à fixer certains morceaux lyriques. C'est ce qui pourrait ressortir de I Rois VIII, 53, d'après les Septante. A s'en tenir à l'interprétation littérale, nous aurions ici la première allusion à une collection de cantiques et de paroles cultuelles.

[2] La vie de cour commence effectivement sous David. La maison de Saül n'était encore qu'une famille de grand propriétaire et les mœurs y restaient toutes patriarcales. Avec David, et surtout avec Salomon, la cour développe des proportions tout orientales, et elle étale un très grand éclat. Mais toujours elle a pour centre la table du roi où sont reçus les « gens du roi », les *sârîm*, les grands dignitaires et les chefs des gardes.

[3] V. II Sam. XIX, 36. Plus tard Sinnacherib mentionne parmi le butin qu'il a emporté de Jérusalem les musiciens et les musiciennes du roi Ezéchias. Gressmann, *Altorientalische Texte*, p. 121.

sa sagesse et son intelligence et énumère en ces termes les *mechâlîm* et les cantiques qu'il aurait composés.

Il a prononcé trois mille sentences, et ses chants sont au nombre de mille cinq. Il a parlé sur tous les végétaux, depuis le cèdre du Liban jusqu'à l'hysope qui sort de la muraille ; il a parlé des quadrupèdes, des oiseaux, des reptiles et des poissons [1].

Plus loin nous voyons comment la reine de Chéba éprouva Salomon avec des énigmes. « Et Salomon répondit à toutes ses questions, et il n'y en eut aucune qui fut obscure pour lui » [2].

Quelle que soit en tout cela la part du mirage et de la légende, ces textes nous fournissent des indications précieuses sur les genres littéraires en vogue à la cour royale. La poésie hébraïque est devenue plus savante, elle développe des formes nouvelles où les paroles ne sont pas accompagnées de chant. La fable et l'énigme étaient sans doute pratiquées depuis longtemps dans les villages israélites, comme nous pouvons en juger d'après la fable de Jotham et les énigmes de Samson. Cependant les sentences sapientiales, telles qu'elles paraissent avoir été présentées par les sages du roi, n'avaient rien de précisément autochtone, et sans doute faut-il chercher leurs modèles dans la sagesse orientale en Egypte et à Babylone [3]. Dans les collections des livres des Proverbes nous avons probablement des restes de la khokmâ « salomonienne ». Par contre il nous est resté très peu de chose de la lyrique de cour. Elle était beaucoup trop profane pour être conservée par les scribes du judaïsme. Israël ne devait vraiment

[1] I. Rois V, 12 à 14.

[2] I. Rois X, 2. 3.

[3] Sur l'origine orientale de la sagesse juive, v. notre communication au Congrès international d'Histoire des religions 1923. Actes du Congrès 1926. La découverte des Maximes d'Amen-em-opep et des fragments sapientiaux gravés sur le tombeau de Pétosiris est venue confirmer les présomptions en faveur d'une origine égyptienne de la khokmâ. V. Gressmann, *Die neugefundene Lehre des Amen-em-opep und die vorexilische Spruchdichtung Israels* dans *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*, 1924, N° 2, et G. Lefèbvre, *Le tombeau de Petosiris*, 1924, p. 40 à 45.

s'attacher qu'à ses chants religieux. Chanter Yahvé, telle sera sa mission.

Nous trouvons cependant dans la Bible un document du plus haut intérêt, un épithalame prononcé à l'occasion d'un mariage princier, peut-être pour célébrer l'arrivée de quelque princesse étrangère au harem de Salomon, et que les rédacteurs du Psautier ont pieusement conservé parmi les tehillim, sans doute en lui donnant une signification allégorique.

Mon cœur tressaille d'un beau chant,
Je veux dire au roi mon poème.
Ma langue est le burin du rapide sopher.
Tu es le plus beau [1] parmi les fils des hommes.
La grâce sur tes lèvres est répandue,
Car Dieu t'a béni pour toujours.

Ceins ton glaive sur ta cuisse, ô gibbor,
Avec majesté et splendeur élance-toi et monte sur ton char,
[2] ...Pour la bonne cause et [3] pour la justice,
Et que ta droite accomplisse [4] de terribles exploits.
Tes flèches sont aiguës, devant toi les peuples tombent,
Ils s'effondrent [5], les ennemis du roi.

Ton trône, ô divin, subsiste à toujours et à perpétuité.
Un sceptre de droiture est le sceptre de ta royauté.
Tu aimes la justice et tu hais l'iniquité,
C'est pourquoi, Yahvé ton élohim t'a oint
D'une huile de joie plus qu'aucun de tes pairs.

Myrrhe, aloès et casse parfument tes vêtements.
Au fond des palais d'ivoire les concerts te réjouissent,
Des filles de roi sont parmi tes joyaux [6].
La reine est à ta droite, parée de l'or d'Ophir.

---

[1] Lire : *yâphô yâphîtâ*.

[2] *vahădârekâ* au commencement du stiche est une dittographie.

[3] supprimer *'anevâ*.

[4] Mot à mot t'enseigne.

[5] Au lieu de *belêb*, lire *kâloû*.

[6] Mot à mot parmi « tes précieuses ». Les princes hiérosolymites étaient grandement honorés quand, à l'exemple des grands monarques d'Orient, ils pouvaient avoir dans leur harem des princesses de sang royal. Voir avec quelle admiration le chroniqueur de I. Rois III, 1, parle de la princesse égyptienne que Salomon avait épousée.

Ecoute, jeune fille, incline ton oreille,
Oublie ta race et la maison de ton père ;
Et si le roi désire ta beauté,
Il est ton maître, incline-toi devant lui.
Et la fille de Tyr[1] viendra avec des présents,
Et les plus riches du peuple te rendront hommage.

Toute resplendissante la fille de roi ;
De perles[2] serties d'or est orné son manteau,
En vêtements diaprés elle est conduite vers le roi.
Derrière elle, les vierges ses compagnes introduites vers toi ;
Elles sont introduites avec des cris de joie et d'allégresse ;
Elles font leur entrée dans le palais du roi.

Tes fils régneront à la place de tes pères,
Tu les établiras comme princes dans tout le pays.
Ils perpétueront[3] ton nom d'âge en âge,
Et ainsi les peuples te loueront toujours et à perpétuité.

Le poète fait d'abord l'éloge du roi avec la phraséologie habituelle aux cours d'Orient: Le roi est le plus beau parmi les fils des hommes, plein de grâce et de majesté; il est le vaillant parmi les vaillants, et il extermine les peuples au jour du combat. Il possède aussi les vertus pacifiques, son sceptre est un sceptre d'équité, il est le roi du juste jugement.

Puis le poète s'adresse à la nouvelle épouse, qui apparaît en splendide parure au milieu de la fête, et qui vient s'asseoir à la droite du roi. Qui est-elle? D'où vient-elle? Nous ne savons. Il nous est dit seulement qu'elle est de sang royal et qu'elle appartient à une cour étrangère. Un peu pâle d'ailleurs sous le diadème, et malgré ses origines illustres, la princesse... pâle et effacée comme il convenait à une femme d'Orient, soumise à l'homme et faite pour le servir. Et le poète l'exhorte avec une

---

[1] Un grand nombre d'exégètes proposent de lire *oûbat 'ir* la fille de la ville. En réalité Tyr peut être une désignation symbolique pour exprimer la splendeur des présents apportés.

[2] Au lieu de *penîmâ mimmichbetsôt* lire : *penînîm mechoubbetsôt.*

[3] Lire : *yazkîroû.*

sympathie touchante: Qu'elle oublie son peuple et sa race, qu'elle plaise au roi son seigneur ; elle sera heureuse, les grands du pays l'honoreront et lui apporteront de beaux présents.

C'est à l'expression de ces sentiments élémentaires, et d'une simplicité presque primitive que se réduit le chant des amours annoncé dans la suscription *chîr yedîdôt*. Dans une aristocratie déjà évoluée et ayant des loisirs, il semblerait que la poésie amoureuse dût prendre un certain développement. Mais l'influence de la culture sur les âmes était encore trop superficielle, le fond restait brutal. La passion s'exprimait avec violence, sans nuances et sans raffinements psychologiques[1]. Il ne faut donc pas s'attendre à trouver dans notre psaume des variations érotiques, mais seulement, après l'éloge officiel, une bénédiction à la manière antique : L'épouse royale va donner au roi des fils qui assureront la stabilité de sa maison et la perpétuité de son nom. Et son trône sera éternel, et de génération en génération les peuples diront sa gloire.

Mais si la psychologie reste primitive et peu compliquée, les décors sont riches et de vive couleur. Le poète a admiré la splendeur de la cour royale, et il décrit les divers aspects de la fête, la senteur des parfums et l'éclat des ors et des gemmes, tandis qu'au bruit des instruments de musique et des joyeuses acclamations, la reine et ses suivantes sont introduites dans le palais du roi. Il paraît bien qu'avec les progrès de la culture, des éléments nouveaux sont entrés dans la vision esthétique d'Israël: Les poètes bibliques, peu habiles à se représenter la nature sous ses formes vivantes et dans ses nuances fines et délicates, seront particulièrement frappés par les brusques alternatives de lumière et d'obscurité, par le scintillement des astres et l'étincellement des métaux précieux, des diamants et des perles,

[1] Voir par exemple les drames passionnels décrits dans II. Samuel X,2 à 5, XIII, I. Rois II, 13 à 17.

et pour eux les couleurs infiniment changeantes de la terre et du ciel tendront à se figer dans l'éclat rigide du minéral[1].

Au reste c'est là un trait commun à la sensibilité artistique des Sémites en général, qui commence à s'affirmer en Israël seulement au moment où le peuple entre en contact avec les civilisations voisines, mais qui ne développera toutes ses conséquences qu'aux époques de décadence littéraire, particulièrement dans le symbolisme apocalyptique[2].

Un autre signe où s'annonce un esprit nouveau et une profonde transformation de l'âme israélite sous l'influence de la culture, c'est la manière dont le poète se met en scène et parle de son inspiration. Ce n'est plus un chanteur anonyme qui répète les formules traditionnelles, c'est vraiment un créateur de paroles nouvelles. Il sait la dignité de son art et la valeur de son œuvre: Il apporte une « belle parole » ; il se considère comme un inspiré à la manière des prophètes: Son chant bouillonne dans son cœur et frémit sur sa langue[3].

S'il fallait en croire la leçon du texte massorétique, que la plupart des exégètes croient devoir adopter sans réserves, le poète annoncerait dans une conclusion solennelle que, grâce à son poème, la mémoire du roi subsistera dans les générations lointaines: « Je ferai souvenir de ton nom d'âge en âge. » Et c'est là assurément une grande pensée. Le génie de l'artiste est plus fort que la loi du temps, il bâtit vraiment *sub specie aeterni*[4].

---

[1] A défaut de nuances et de tons adoucis dans les couleurs, nous trouvons ici des parfums, beaucoup de parfums. Voir verset 9, Conf. Cantique des cantiques I, 2, 12; III b; IV, 10, 14.

[2] Voir notre étude sur *Sentiment de la nature et symbolisme chez les lyriques hébreux* dans *Revue d'Hist. et de Philos. religieuses*, I, pp. 387 à 408.

[3] Il est peu probable qu'il faille voir dans la comparaison avec le stylet du rapide sopher la moindre allusion à une poésie écrite. La lyrique, même dans les nouvelles conditions de culture, reste œuvre d'inspiration orale, parole vivante, et non rédaction d'écrivain.

[4] « Puissamment s'affirme la fière conscience de l'homme qui vient de créer un tel chef-d'œuvre en l'honneur de son maître. Il se voit en esprit

Mais cette pensée est sans doute d'allure beaucoup trop moderne, et outre qu'elle rompt brusquement le développement de la conclusion, elle dépasse infiniment les conceptions de l'époque. Les Septante ont lu *yazkîroû*, « ils perpétueront ». Le seul moyen pour un homme, même pour un roi, de faire survivre son nom dans la mémoire des hommes, c'est d'avoir des fils.

* * *

Quelle était en tout ceci la place de la religion de Yahvé? Bien secondaire à première vue... Pourtant il serait inexact de prétendre que l'idéal des princes d'Israël était purement profane et sans fondement dans la tradition. Avec un sens admirable des facteurs spirituels qui commandent aux grandes transformations politiques, David avait très fortement établi les bases religieuses de l'institution royale. Il avait servi Yahvé, et Yahvé l'avait fait réussir dans toutes ses entreprises, rendant son nom grand parmi les peuples et affermissant sa mission. Désormais religion et royauté sont intimement associées. C'est au nom de Yahvé que le roi gouverne, au nom de Yahvé qu'il exerce le jugement, au nom de Yahvé qu'il combat. Le roi est un homme de Dieu comme les prêtres, les voyants et les prophètes. L'onction lui a conféré un caractère sacré, une vertu divine. Il est plus encore qu'un homme, il est comme l'un des Benê hâ'ĕlôhîm, comme le mal'ak Yahvé.

La vieille femme de Tékoa dit à David:

« Le roi mon seigneur est comme le *mal'ak hâ'ĕlôhîm*, prêt à entendre le bien et le mal, et Yahvé ton élohim est avec toi... Mon seigneur est sage comme le *mal'ak hâ'ĕlôhîm* pour connaître tout ce qui se passe sur la terre » [1].

---

entouré de tout un monde. Les peuples prêtent l'oreille à son chant, les générations à venir écoutent sa voix. Par lui son seigneur sera éternel. » Gunkel, *Die Psalmen*, p. 193.

[1] II. Samuel XIV, 17 et 20.

Et c'est aussi la signification de ces paroles que nous avons trouvées dans l'éloge royal, et dont les traducteurs juifs et chrétiens ont en vain essayé d'effacer le naïf polythéisme.

**Ton trône, ô élohim, est un trône d'éternité ! [1].**

Le culte du maître et la croyance en son caractère divin était l'un des traits fondamentaux des monarchies antiques. Et, pour ne parler que des Sémites et des civilisations qui ont exercé la plus grande influence sur Israël, dans les inscriptions babyloniennes le roi est appelé le « vicaire des dieux », « le vicaire sublime de Bel et de Mardouk », le lieutenant de la terre des dieux. Les Igigi seigneurs de la cité l'ont appelé pour régner sur les hommes, pour être leur chef et leur pasteur [2].

Hammourabi proclame solennellement dans le prologue de son code:

El et Bel m'ont appelé par mon nom, moi Hammourabi, prince insigne craignant les dieux, pour promouvoir le bien des hommes, pour faire prévaloir le droit dans le pays, pour exterminer le pervers et le méchant, pour empêcher le puissant de nuire au faible, pour apparaître aux hommes comme le soleil et éclairer le pays. — Hammourabi, pasteur élu de Bel, le roi fort qui... réjouit le cœur de son seigneur Mardouk... rejeton royal créé par le dieu Sin, le sage favori de Chamach... [3].

A l'autre extrémité de l'histoire de Babylone, Merodak-baladan II, dans sa stèle, décrit ainsi son élection divine:

Mardouk prit en bienveillance le pays d'Akkad, dont il s'était détourné dans sa colère... et il regarda avec joie Merodak-baladan, roi

---

[1] Ps. XLV, 7. Les anciennes versions ont considéré que nous avions ici un vocatif adressé à Dieu et y ont vu un cri d'adoration, une pieuse parenthèse. La Bible du rabbinat français, à la suite de Hitzig et Graetz, traduit : « Ton trône, fondé par Dieu ». En réalité nous avons ici une survivance du culte du maître en Israël, et cela aussi est un argument pour l'antiquité du Ps. XLV.

[2] Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, p. 146 à 148.

[3] *Code de Hammourabi*, traduction Scheil. Prologue et épilogue *passim*.

de Babel, et il annonça qu'il élèverait sa royauté par cette parole de sa bouche : « Que celui-là soit le berger qui rassemble les dispersés ! »[1].

De même, ce sont les dieux de Ninive qui ont appelé les rois assyriens. Assournazirabal invoque la déesse Ichtar en ces termes :

Toi, Ichtar, souveraine redoutable parmi les dieux,
Tu me discernas d'un regard de tes yeux et tu eus le désir de me [voir au pouvoir ;
Tu me pris du milieu des montagnes,
Tu m'appelas comme pasteur des humains,
Tu m'accordas le sceptre de justice !...

Et voici une invocation de Tiglat-Phalasar appelant à son aide les grands dieux de l'empire :

« O dieux grands, vous qui régentez les cieux et la terre, vous dont l'élan est lutte et combat, vous qui rendez grande la royauté de Tiglat-Phalasar, le prince bien-aimé, le désir de votre cœur, le pasteur auguste que vous avez choisi dans votre cœur stable, que vous avez couronné du diadème sublime, que vous avez établi solennellement pour régner sur le pays du dieu Bel ; lui à qui vous avez accordé primauté, grandeur et bravoure, comme destin de sa domination pour la puissance »[2].

Chez les Sémites, la distinction entre l'humain et le divin est trop rigoureusement maintenue pour que le roi puisse être considéré comme une véritable incarnation de la divinité, le dieu suprême devenu visible parmi les hommes, ainsi qu'on se représentait le Pharaon en Egypte et le *Basileus* dans les monarchies hellénistiques. Cependant chez les Babyloniens et les Assyriens, à côté de l'idée de l'appel divin, nous trouvons celle de l'adoption divine et aussi celle d'une naissance miraculeuse. De même que Hammourabi s'est appelé « le rejeton royal créé par le dieu Sin », Nebukadnetsar II déclare 1500 ans plus tard :

Après que le Seigneur des seigneurs m'eut formé, et qu'il eut façonné mon corps dans le sein de ma mère...

[1] Zimmern, *Die Keilinschriften und das A. T.*, p. 382.
[2] Dhorme, *op. cit.*, pp. 156, 158.

Je suis la créature de ta main, ô Mardouk,
C'est toi qui m'as formé !...

Assourbanipal s'adresse au dieu Adad en ces termes:

Je suis ton serviteur, je suis le fils du dieu Assour et de ma déesse [l'Assyrienne.

Et dans d'autres textes il se désigne comme « la formation d'Assour et de Bélit », « celui que les dieux grands ont formé dans le sein de ma mère »[1].

* * *

Nous retrouvons la plupart de ces conceptions exprimées avec des formules analogues, mais suivant des tendances mythologiques plus atténuées, dans un certain nombre de chants du Psautier, que l'on désigne les uns comme psaumes royaux, les autres comme psaumes messianiques (Ps. II, XVIII, XX, XXI, LXXII, CI, CX, CXXXII)[2].

Quelque effort que les critiques aient tenté pour moderniser la date de ces morceaux, les considérant soit comme des documents de l'eschatologie postexilique, soit comme des poèmes de circonstance composés en l'honneur de rois étrangers ou à la cour des princes macchabéens, il nous paraît qu'on ne peut vraiment les expliquer sans les placer dans les circonstances de la royauté préexilique et à la grande époque de la vie nationale. On peut même estimer que quelques-uns d'entre eux remontent aux premiers temps de la dynastie davidique. Tel sans doute le petit poème inséré à la fin du 2e livre de Samuel (XXIII, 1 à 7) avec cette introduction : Voici les dernières paroles de David :

Oracle de David, fils d'Isaï,
Oracle de l'homme qui a été placé bien haut,
De l'oint du Dieu de Jacob,
Du chantre des chants d'Israël.

---

[1] Dhorme, *op. cit.*, pp. 166, 167.

[2] V. Gressmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie.* « Der Hofstil », pp. 250 à 286. H. Gunkel, « Die Königspsalmen » dans les *Preussische Jahrbücher*, Oktober 1904, pp. 42 à 68. Mowinckel, *Psalmenstudien*, II, pp. 297 à 311 et III, pp. 73 à 101.

L'esprit de Yahvé parle en moi
Et sa parole est sur ma langue.
Il a dit, l'élohim de Jacob,
Il a déclaré à mon sujet, le rocher d'Israël :
« Celui qui règne avec justice sur les hommes,
Qui règne dans la crainte d'Elohim,
Est comme la lumière du matin quand le soleil se lève,
Un matin sans nuages,
Et fait germer la verdure de la terre [1].

N'en est-il pas ainsi de ma maison avec Dieu ?
Il a fait avec moi une alliance éternelle,
Alliance bien ordonnée et bien gardée ;
Ne fera-t-il pas germer mon salut et ma joie ? [2].

Mais les pervers seront comme les épines qu'on évite,
On ne les prend pas avec la main,
Et personne n'y touche
Qu'avec un fer ou un bois de lance [3],
Et elles sont consumées par le feu [4].

C'est le roi lui-même qui parle, il est prophète et chantre inspiré, et il annonce une parole de la part de Yahvé: Le prince juste et craignant Dieu recevra gloire et force, joie, et salut. Pour lui et pour sa race, il est comme le soleil du matin qui fait reverdir la steppe... Et après la bénédiction, la parole de malé-

---

[1] Dans le prologue de son code, Hammourabi se compare au soleil. El et Bel l'ont appelé « pour apparaître aux hommes comme le soleil et éclairer la contrée ». Il est « le roi puissant, soleil de Babylone, qui projette lumière sur le pays de Soumer et d'Akkad » (traduction Scheil).

[2] Au lieu de *khêphéts kî-lô'*, lire *khéphtsî hălô'*...

[3] Le texte est altéré ; traduction conjecturale.

[4] Que ce poème soit de David lui-même, ou qu'il ait été placé dans la bouche du roi par un poète de cour, les deux hypothèses sont également vraisemblables. En tout cas on ne saurait retenir l'interprétation qui veut en faire un morceau gnomique de date récente. (V. K. Budde, *Die Bücher Samuel*, p. 315.) Le morceau appartient bien au genre oracle royal, comme les Psaumes II et CX. Quant aux paroles sur les méchants (versets 6 et 7), elles ressemblent beaucoup moins à une sentence comme celles du livre des Proverbes ou du Ps. I qu'aux formules contre les rechâ'îm employées dans les Ps. XXV, 4 à 7 et LXIX, 23 à 26.

diction prononcée sur les adversaires. Les méchants, les ennemis du roi, seront extirpés de la terre comme des épines.

Et ceci n'est plus un chant national à l'ancienne manière, mais un oracle dynastique. Israël, le peuple que Yahvé conduisait au combat comme chef suprême passe maintenant à l'arrière-plan. Point n'est question de l'alliance entre l'élohim et la nation, mais seulement de l'alliance que Yahvé a faite avec David et avec sa maison. En réalité, au point de vue religieux comme au point de vue politique, le roi est le centre d'unité du groupe social, il est à la fois l'intermédiaire entre Dieu et la nation, et le représentant de la nation devant Dieu [1]. Comme tel il préside aux sacrifices et aux pompes sacrées. David, au jour de l'entrée de l'arche à Jérusalem, marche à la tête de la maison d'Israël et danse comme « prince du peuple » [2]. Salomon pour l'inauguration du temple, apparaît entouré de tous les anciens d'Israël, de tous les chefs des familles d'Israël, il offre les holocaustes et prononce les paroles sacrées au nom de « tout Israël » [3].

---

[1] Sur la fonction religieuse du roi considéré comme chef du groupe religieux voir d'une part Frazer, *Les Origines magiques de la royauté*, trad. française 1920, pp. 92 à 173, et Davy, *Des clans aux empires*, L'organisation sociale des primitifs, 1923, pp. 69 à 132. Deux conceptions sur l'origine du pouvoir également ingénieuses, mais trop étroites et partielles, dont il y a cependant quelque chose à retenir : La souveraineté royale a ses origines dans la tradition religieuse. Le roi incarne l'âme du groupe ; en lui se concentre l'énergie divine. C'est pourquoi on considère qu'il a reçu des dieux un mana spécial. Conf. Mowinckel, *Psalmenstudien* II, 206.

[2] II. Samuel VI, 21.

[3] I. Rois VIII, 5, 22.

Les prêtres du temple de Jérusalem n'ont été d'abord que des servants chargés d'assister le prince dans l'exercice de ses fonctions cultuelles. Avant l'exil il n'y a pas de grand prêtre, le roi lui-même est le chef religieux.

Dans les monarchies orientales le sacerdoce est l'attribut essentiel de la royauté. Sans cette dignité le roi n'eût été qu'un tyran vulgaire. C'est pourquoi les monarques de Babylone et d'Assyrie aiment à s'appeler « prêtre saint, prêtre sublime, conjurateur sublime ». Tiglat Phalasar invoque les dieux en ces termes : « Que les dieux Anou et Adad accordent une bénédiction bienfaisante à moi et à ma postérité sacerdotale ! Qu'ils fondent à jamais avec stabilité comme une montagne mon sacerdoce en

C'est ainsi qu'il convient de se représenter les rapports du roi et de la communauté religieuse dans la liturgie du Ps. XX. Cette liturgie consiste dans une bénédiction et dans un oracle que l'on prononçait avant de partir pour la bataille. Le roi est monté au sanctuaire avec ses prêtres, ses hommes d'armes, et la foule des adorateurs qui vient invoquer le secours de Yahvé. Et pendant qu'il préside aux sacrifices et aux rites préparatoires à la guerre, la voix des chanteurs s'écrie:

**Que Yahvé t'exauce au jour de la détresse,**
**Que le nom de l'élohim de Jacob soit ta sûreté !**
**Que du sanctuaire il t'envoie son secours,**
**Et que de Sion il soit ton appui !**

**Qu'il se souvienne de tes offrandes**
**Et qu'il agrée[1] tes holocaustes !**
**Qu'il t'accorde ce que ton cœur désire,**
**Et qu'il accomplisse tous tes desseins !**
**Puissions-nous pousser des cris de joie pour la victoire**
**Et exalter[2] le nom de notre élohim !**
**Que Yahvé comble tous tes vœux !**

Puis le chœur se tait, cependant que du fond du sanctuaire, la voix d'un prophète répond à la prière de la foule et proclame l'oracle de Yahvé.

---

présence d'Assour et de leur divinité ! » Salmanasar II est le « prêtre sublime dont le sacerdoce est agréable aux dieux grands ». Voir Dhorme, *La religion assyro-babylonnienne*, p. 148, 150. Conf. M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens* I, p. 211.

De même dans les cités grecques et latines le roi était considéré comme le sacrificateur suprême qui veille à l'accomplissement des rites en l'honneur des dieux nationaux et à l'entretien du feu sacré. Et lorsque, à la suite des révolutions, la royauté politique fut abolie, la royauté religieuse subsista, et il y avait toujours l'archonte roi à Athènes, et à Rome le *pontifex maximus*.

Dans le judaïsme post-exilique il n'y aura plus de rois, le *kôhên haggâdôl* sera le vrai chef de la théocratie. Encore trouvons-nous une dernière survivance du roi prêtre dans le *nâsî'* de la tora d'Ezéchiel. Ez. XLIV. Le *nâsî'* demeure comme figurant de pompe sacrée.

[1] Mot à mot « qu'il trouve gras ».

[2] Au lieu de *nidgôl*, lire avec les Septante *negaddêl*.

Maintenant je sais que Yahvé sauve son oint,
Il l'exauce des cieux sa demeure sainte,
Par les secours puissants de sa droite.
Les uns sont forts de leurs chars et les autres de leurs chevaux,
Mais nous, nous sommes forts [1] du nom de Yahvé notre élohim.
Ceux-là fléchissent et ils tombent,
Et nous, nous restons debout et nous tenons ferme.

Et à la fin le peuple répète en refrain cette supplication:

Yahvé, sauve le roi!
Exauce-nous [2] quand nous t'invoquons!

Nous sommes toujours au stade préprophétique de la religion d'Israël. C'est une piété très élémentaire, faite d'une part du sentiment de confiance à l'élohim national, qui ne saurait abandonner le chef qu'il a choisi pour être le pasteur de son peuple et qui doit donner la victoire à «son oint» [3], d'autre part de

[1] Au lieu de *nazkîr*, lire avec la Pechitto *nagbîr*.

[2] Au lieu de *ya'ănênoû*, lire avec les Septante *va'ănênoû*.

[3] Comparer au Ps. XX la prière de Ramsès au moment où, dans la bataille contre les Khâti, il voit ses soldats fléchir et qu'il se trouve seul au milieu de ses ennemis: « Où donc es-tu, mon père Amon? Un père oublie-t-il son fils? N'ai-je pas marché et ne me suis-je pas arrêté à ta parole? Ne t'ai-je pas consacré des offrandes innombrables?... Je t'invoque, ô mon père, Amon. Me voici au milieu de peuples nombreux... Et je suis seul, et aucun autre n'est avec moi. Mes nombreux soldats ont déserté, aucun de mes charriers n'a regardé vers moi quand je criais... Mais je trouve qu'Amon vaut mieux pour moi qu'un million de soldats, que cent mille charriers, qu'une myriade de frères ou de jeunes fils réunis tous ensemble; car le nombre des hommes n'y fait rien, Amon l'emporte sur eux... » Maspéro, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, II, pp. 395 à 398.

Et voici la prière qu'Assourbanipal, avant de partir en guerre contre l'Elam, adresse à Ichtar, au sanctuaire d'Arbèles:

« Dame d'Arbèles, je suis Assourbanipal, roi d'Assour, la créature de tes mains, le rejeton d'un père que tu as créé. Or, voici que Tiouman, le roi d'Elam, qui méprise les dieux d'Assour, a lancé son armée et s'est préparé au conflit. Il a demandé ses armes pour courir sus à l'Assyrie. O toi l'archère des dieux, comme un poids tombant au milieu de la mêlée, renverse-le et déchaîne contre lui une bourrasque de vent mauvais ».

Et cette nuit-là, le devin qui couchait dans le temple eut une vision. Ichtar se tenait devant Assourbanipal et lui parlait comme si elle était sa

la croyance naïve en l'efficacité du rite sacré, des offrandes et des sacrifices que le roi a offerts, des formules cultuelles convenablement prononcées. Et maintenant le roi va s'avancer pour la bataille avec les énergies mystiques qui lui ont été communiquées. La bénédiction de Yahvé est sur lui, le nom du Dieu fort est avec lui comme mot d'ordre et comme talisman, que pourraient contre lui les hommes?

Il faut rapprocher de ce psaume l'oracle du Ps. XXI, 9 à 13, que nous avons mentionné à propos des rites de guerre, et aussi la deuxième partie du Ps. XVIII, 32 à 50, un chant de victoire où le roi est représenté comme le héros que le Dieu des batailles a ceint de sa force, et qui se précipite invincible dans la mêlée, exterminant devant lui ses adversaires et les balayant comme la boue des rues[1].

---

mère : « Ne crains point, fais hardiment la guerre ; où est ta face je vais ! » Et le roi répondait : « Où tu iras, j'irai avec toi, dame souveraine ! » Maspéro, *op. cit.* III, p. 405, et M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, I, p. 417, 418.

[1] Le Ps. XVIII considéré dans son ensemble apparaît comme un poème composite, bien que la rédaction en soit très savamment ordonnée et de belle allure. Dans la première partie (v. 1 à 31) le poète célèbre une grande délivrance : Les liens de la mort l'avaient enveloppé et il était près de sombrer dans les eaux de l'abîme, lorsque Yahvé a manifesté sa puissance et l'a délivré. Puis il décrit selon les données de la mythologie traditionnelle, et avec une grande magnificence d'images, l'apparition du grand dieu du ciel, du dieu de l'orage au milieu des catastrophes. C'est Yahvé qui vient au secours de ses fidèles. Il est leur rocher, leur forteresse, leur libérateur. Dans la deuxième partie (v. 32 à 50) c'est un roi qui parle, il dit la force et la vaillance que Yahvé lui a données et il chante le Dieu qui le conduit à la victoire.

L'ample développement de ces strophes rend fort improbable l'hypothèse d'une rédaction antique, et l'interprétation traditionnelle sur l'origine davidique du psaume (bien que cette interprétation soit défendue aujourd'hui encore par Sellin, *Einleitung in das A. T.*[4] 1925, p. 132. 133). D'autre part la manière imprécise dont il est parlé des ennemis et de la bataille ne permet pas de voir ici un chant de victoire, composé dans une circonstance déterminée. (Cela dit contre Duhm qui veut trouver dans notre psaume des allusions aux conquêtes d'Alexandre Jannée.) Constatons seulement qu'une fois de plus nous avons dans un psaume de date plus ou moins

Tu me ceins de force pour la guerre,
Tu fais plier devant moi mes agresseurs.
Mes ennemis, tu les mets en fuite devant moi,
Et mes adversaires, je les extermine.
Ils ont crié, mais personne pour les sauver,
Ils ont crié vers Yahvé... mais il ne leur a pas répondu.
Je les ai écrasés comme la poussière sur une place[1],
Je les ai foulés[2] comme la boue des rues.

Vive Yahvé, béni soit mon rocher!
Qu'il soit exalté, le Dieu de mon salut,
Le Dieu qui me procure vengeance
Et qui m'assujettit les peuples!...
Il accorde de grandes délivrances à son roi,
Il assure ses bienfaits à son oint,
A David et à sa race pour toujours[3].

* * *

récente des éléments liturgiques anciens, soit des formules que le roi répétait avant de partir pour la bataille et qui devaient lui assurer la protection divine, soit des paroles d'actions de grâces après la victoire.

Comp. Ps. CXVIII, 10 à 16. Le Ps. CXVIII est une liturgie processionnelle, qui sous sa forme actuelle date de l'époque du second temple. Mais le morceau central (v. 10 à 16) doit avoir été primitivement un chant que le roi prononçait dans une fête triomphale.

Toutes les nations m'environnaient,
Au nom de Yahvé je les taille en pièces.
Elles m'environnaient, me cernaient,
Au nom de Yahvé je les taille en pièces.
Elles m'environnaient comme des abeilles,
Comme un feu d'épines,
Au nom de Yahvé je les taille en pièces.
On me poussait violemment pour me faire tomber,
Mais Yahvé m'a secouru.
Yahvé est ma force et mon appui,
C'est lui qui m'a sauvé.
Des cris de joie et de triomphe retentissent dans les tentes des justes:
La droite de Yahvé a déployé sa force,
La droite de Yahvé procure la victoire,
La droite de Yahvé a déployé sa force.

[1] Au lieu de *ke'âphâr 'al-penê-roûakh*, lire selon le texte parallèle de II. Samuel XXII *ka'ăphar rekhôb.*

[2] Au lieu de *'ărîquêm*, lire selon II. Samuel XXII *'ădiqqêm.*

[3] Psaume XVIII, 40 à 43, 47, 48, 51.

La conception messianique de la royauté israélite qui s'affirme dans ce dernier morceau, et qui était déjà à l'arrière-plan des chants royaux précédemment étudiés, trouve son expression la plus exaltée dans les Ps. II et CX: C'est en vertu d'un décret divin par lequel le roi a reçu sa dignité et sa puissance mystique. Yahvé l'a solennellement adopté, il l'a fait asseoir à sa droite, il l'a rendu participant de sa gloire et a proclamé sa domination sur les peuples et les pays.

Pourquoi cette agitation parmi les peuples,
Et pourquoi les nations préparent-elles de vains complots ?
Les rois de la terre se sont concertés [1]
Et les princes se sont ligués
Contre Yahvé et contre son oint.
— « Brisons leurs liens
Et jetons loin de nous leurs chaînes » !
Celui qui siège dans les cieux s'en rit,
Adonay se moque d'eux.
Il les apostrophera dans sa colère,
Et dans son courroux il les remplira d'épouvante.
Et moi j'ai été établi comme son roi [2]
Sur Sion sa montagne sainte ! [3]

Je veux proclamer le décret de Yahvé :
Il m'a dit : « Tu es mon fils :
C'est moi qui aujourd'hui t'ai engendré ! [4]
Demande-le et je te donnerai
Les nations pour héritage,
Les extrémités de la terre pour possession.
Tu les briseras avec un sceptre de fer,
Tu les mettras en pièces comme un vase de potier. »

---

[1] Au lieu de *yityatstseboû*, lire *yityâ'ătsoû*.

[2] Au lieu de *nâsakti malki*, lire avec les Septante *nissakti malkô*.

[3] Au lieu de *qodchî*, lire *qodchô*.

[4] Comp. Code de Hammourabi, 170-171, l'homme qui voulait adopter les enfants de la femme esclave leur disait : « Vous êtes mes enfants ! » Et dès lors ils avaient les mêmes droits que les enfants de la femme légitime.

Cette représentation toute juridique de l'adoption du roi est d'une mythologie relativement sobre si nous la comparons aux descriptions forte-

Et maintenant, vous rois, devenez prudents,
Tenez-vous pour avertis, vous juges de la terre.
Soumettez-vous à Yahvé avec crainte
Et acclamez-le avec tremblement [1].
Baisez ..... [2] de peur qu'il ne s'irrite et que vous n'alliez à votre [ruine ;
Car sa colère s'enflamme en un instant.
Heureux ceux qui se confient en lui !

Ce psaume est un document original du lyrisme prophétique; le style en est précis et vigoureux et le développement dramatique d'un mouvement sobre et de forte allure. C'est dans une heure de crise particulièrement grave: Les peuples tributaires commencent à secouer le joug, et les voisins palestiniens se préparent à attaquer Jérusalem. Mais pourquoi le roi craindrait-il les vains projets de ses ennemis? Il met sa confiance en Yahvé qui l'a élu, qui l'a établi pour paître son peuple, et il s'affermit dans le sentiment de son droit divin.

Quant à l'interprétation messianique de l'oracle, défendue récemment encore par Duhm, Kautzsch, Briggs et Staerk, elle ne s'impose nullement. D'après ce que nous savons de la conception religieuse de la royauté dans les monarchies orientales et en Israël, l'explication historique est la plus vraisemblable; et, d'autre part, la coalition des princes payens contre le roi de Juda est sans doute autre chose qu'une tradition apocalyptique, elle peut assez facilement trouver place parmi les agitations de la politique syro-palestinienne du X^e^ ou VII^e^ siècle.

---

ment colorées que les documents égyptiens nous donnent de la conception et de la naissance miraculeuse du Pharaon. La mère du prince avait été fécondée par Amon Ra lui-même, ou bien son âme est un double détaché d'Horus et qui s'était incarné dans l'enfant royal dès sa venue au monde. V. Maspéro, *Hist. ancienne des peuples de l'Orient classique*, I, p. 258, 261. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique* 1902. Naville, *La Religion des anciens Egyptiens*, 1907, p. 223 à 242.

[1] Mot à mot : « réjouissez-vous ! »... Il s'agit des cris de joie dont on devait saluer le vainqueur.

[2] Dans le texte *nachcheqoû-bar*, baisez le pur.

S'il est encore permis de parler de messianisme, c'est dans un sens très réaliste et dont toute mythologie apocalyptique est exclue. Le roi qui a été sacré sur la montagne de Sion et qui s'est assis sur le trône de David est l'oint de Yahvé, le Messie. Mais ce Messie appartient pleinement à l'histoire.

On peut faire une constatation analogue au sujet du Ps. CX. C'est encore un oracle, adressé à un prince hiérosolymite, soit au jour de son couronnement, soit à l'occasion de son départ pour la guerre:

Oracle de Yahvé à mon Seigneur :
« Assieds-toi à ma droite,
Jusqu'à ce que j'aie fait de tes ennemis l'escabeau de tes pieds. »
Yahvé étendra de Sion
Le sceptre de ta puissance.
Domine au milieu de tes ennemis !
A toi le commandement
Au jour de ta force [1].
. . . . . [2]

Yahvé l'a juré et il ne s'en repentira pas :
Tu es prêtre pour l'éternité,
A la manière de Melkisédeq.
Le Seigneur est à ta droite ;
Au jour de sa colère il a frappé les rois,
Il exerce le jugement parmi les nations,
Remplissant de cadavres... [3].

Ici c'est un prophète qui proclame solennellement les attributs surnaturels du roi. Il est le prêtre sublime, le prêtre éternel,

---

[1] Au lieu de *'ammekâ neddâbôt*, lire avec les Septante *'immekâ hannedîbâ*.

[2] Le texte massorétique est manifestement altéré. On traduit généralement : « En ornements sacrés du sein de l'aurore — A toi la rosée de ta jeunesse. » La lecture des Septante et de la Vulgate — indique un sens plus satisfaisant malgré certaines obscurités : « Dans la splendeur des saints, — du sein avant l'aurore je t'ai engendré. » S'il fallait admettre cette leçon nous aurions ici un décret d'adoption divine analogue à celui du Ps. II, et qui cette fois ne manquerait pas de couleur mythologique.

[3] La fin du poème est également obscure et altérée.

comme Melkisédeq, roi de Salem et sacrificateur d'El Elyon[1]. Il est le premier après le Dieu suprême. Yahvé l'a fait asseoir à sa droite et lui a donné pour marchepied les cadavres des rois vaincus.

L'idéal de la royauté, tel qu'il s'affirme dans ces formules hyperboliques, est un idéal exclusivement héroïque. C'est pour la guerre que le roi a été appelé, et c'est à l'heure du combat que se manifeste sa puissance surnaturelle. Cependant dans d'autres psaumes, nous voyons apparaître à côté des visions de conquête et de domination universelle des conceptions plus humaines où se manifeste l'influence d'un esprit nouveau. Par exemple au Ps. LXXII, que l'on peut considérer comme une prière, une bénédiction prononcée le jour de la fête du prince, le prophète demande d'abord pour son roi les vertus de justice et de pitié envers les faibles. Sans doute il sera grand, il étendra son empire d'une mer à l'autre, et depuis les terres lointaines les peuples viendront lui apporter leurs tributs et le serviront[2]. Mais

---

[1] Les partisans de l'origine macchabéenne de ce psaume font remarquer que les princes hasmonéens étaient des rois prêtres. D'après I. Macchabées XIV, 41, les Juifs et les prêtres avaient nommé Simon « prince et grand prêtre à perpétuité » pour qu'il commande leurs armées et qu'il administre les choses saintes. Mais la dignité sacerdotale n'a pas été le privilève exclusif des Hasmonéens, et nous venons de voir que les anciens rois d'Israël et de Juda l'ont aussi possédée. Quant à l'acrostiche du nom de Simon que certains critiques, tels que Duhm et Charles ont cru découvrir dans les quatre premiers versets, c'est une hypothèse assurément ingénieuse, mais assez peu probable ; et pour la rendre vraisemblable Duhm doit considérer la dernière strophe 5 à 7 comme interpolée, ce qui est bien de l'exégèse à coups de ciseaux...

[2] « Il dominera d'une mer à l'autre,
Et depuis le fleuve jusqu'aux extrémités de la terre. »
v. 8. conf. Ps. LXXXIX, 26. 28.
La promesse de domination universelle va devenir l'un des thèmes habituels de l'eschatologie prophétique, Esaïe XLV, 14; XLIX, 23; LX, 5 et ss. Mais avant d'être appliquée à l'Israël de l'avenir elle a fait partie du style de cour et elle a été appliquée par les poètes au roi terrestre. Qu'elle soit aussi d'origine babylonienne, cela n'est pas douteux. C'est ainsi que Tiglath Phalasar I est appelé « celui dont Assour a mentionné le nom pour l'éter-

avant d'être le dominateur magnifique, il sera le juge équitable, protecteur des faibles, défenseur des opprimés, qui délivrera les pauvres qui crient vers lui; et il sera aussi le roi du Paradis, qui établira paix et prospérité dans son empire, la fertilité de la terre et la joie des hommes jusqu'à la fin des temps.

Yahvé, donne au roi tes jugements,
Et ta justice au fils du roi.
Qu'il juge ton peuple avec droiture
Et tes humbles avec équité.

Que les montagnes produisent pour le peuple la paix
Et les collines la justice [1].
Qu'il fasse droit aux humbles du peuple,
Qu'il porte secours aux enfants du pauvre,
Et qu'il écrase l'oppresseur.

Qu'il vive [2] aussi longtemps que le soleil,
Et comme la lune d'âge en âge,
Qu'il soit comme la pluie tombant sur le gazon,
Comme les ondées qui arrosent [3] la terre.
Que la justice [4] fleurisse aux jours de son règne,
Et la paix en abondance jusqu'à ce que la lune ne soit plus...

Il délivrera le pauvre qui crie vers lui,
Et l'humble que nul ne secourt.
Il aura pitié du faible et du pauvre,
Il protégera la vie des pauvres,
Il les sauvera de l'oppression et de la violence,
Et leur sang sera précieux à ses yeux...

Qu'il y ait abondance [5] de blé dans le pays
Jusqu'au sommet des montagnes!

---

nité pour gouverner les quatre régions »; et sur le cylindre de Cyrus, il est dit que «Mardouk appela par son nom Cyrus roi d'Achan, et il proclama son nom pour la royauté de l'univers». Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, pp. 151. 152. Conf. Winckler, *Die Keilinschriften und das A. T.*, p. 113 à 115. Gressmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, pp. 262 à 266. Gunkel, *Die Königspsalmen* dans *op. cit.*, pp. 62 à 64.

[1] Au lieu de *bitsedâqâ*, lire avec la Pechitto *tsedâqâ*.
[2] Au lieu de *yîrâ'oûkâ*, lire avec les Septante *ya'ărîk*.
[3] Au lieu de *zarzîph*, lire avec les Septante *zirzephoû*.
[4] Au lieu de *tsaddîq*, lire *tsédéq*.
[5] Au lieu de *phissat*, lire *chiph'at*.

. . . . . [1]
Que son nom demeure à perpétuité,
Que son nom se propage aussi longtemps que le soleil !
Que toutes les nations se bénissent par lui,
Que toutes les tribus proclament sa félicité ! [2]

Et ceci est bien authentiquement israélite: la préoccupation humanitaire, l'aspiration vers une société plus équitable, où les petits de la terre ne seront plus sacrifiés au caprice des forts. Sans doute sur ce point aussi il est possible de trouver des parallèles dans la littérature officielle de Babylone et de Ninive [3]. On peut citer par exemple la lettre d'Adad-chouma-ousour annonçant la prospérité apportée au pays par l'avènement du nouveau prince, sans doute Assourbanipal.

« Le dieu roi des dieux a mentionné le nom du roi mon seigneur pour la royauté sur le pays d'Assour. Les dieux, Chamach et Adad, dans leur présage véridique, ont établi le roi mon seigneur pour la royauté sur les pays. Gouvernement prospère, jours durables, années d'équité, pluies abondantes, crues considérables, commerce prospère. Les dieux sont bien disposés, la crainte du dieu est grande, les temples sont riches, les grands dieux du ciel et de la terre ont relevé les choses, au temps du roi, mon

[1] Texte incertain. On traduit : « que son fruit ondoie comme le Liban, et qu'ils fleurissent de la ville comme l'herbe de la terre. »

[2] Ps. LXXII, 1 à 7, 12 à 17. Conf. Ps. CXXXII, 11 à 18; LXXXIX, 20 à 38 et CI.

[3] Hammourabi, au commencement de son Code, rappelle qu'il a été établi par les dieux « pour exterminer le pervers et le méchant, pour empêcher le puissant de nuire au faible ». Et dans l'épilogue il célèbre en ces termes les bienfaits de sa législation : « Je suis le pasteur sauveur dont le sceptre est droit, dont la bonne protection s'étend sur ma ville ; j'ai serré sur ma poitrine les gens de Soumer et d'Akkad, sous ma garde je les ai fait agir en paix ; dans ma sagesse je les ai abrités ! Pour que le puissant n'opprime pas le faible, pour conseiller l'orphelin et la veuve ... pour marquer le droit du pays, trancher les différents, réparer les torts, j'ai gravé mes volontés les plus chères sur ma stèle, je les ai placées devant mes images de roi de justice. L'opprimé qui a litige, qu'il vienne devant mon image de roi de justice, qu'il lise mon inscription, saisisse mes paroles précieuses ; mon inscription lui éclairera l'affaire, il comprendra sa cause et dilatera son cœur en disant : « Hammourabi, voilà un maître qui est un vrai père pour ses sujets ... il a réjoui le cœur de Mardouk son seigneur, procuré un bonheur perpétuel à ses sujets, mis de l'ordre dans le pays.... » (Traduction Scheil.)

seigneur. Les vieillards sautent, les enfants chantent, les jeunes filles exultent de joie, les femmes conçoivent, elles déposent des petits, elles font des garçons et des filles ; l'enfantement marche bien. Dans leur joie, elles disent aux enfants : Le roi, notre seigneur, l'a fait vivre ! Ceux qui depuis de nombreuses années étaient prisonniers, tu les délivres ! Ceux qui depuis des jours nombreux étaient malades, vivent. Les affamés sont rassasiés, les maigres deviennent gras, les nus sont couverts de vêtements » [1].

Il ne paraît pas cependant que chez les Assyro-Babyloniens le messianisme ait jamais dépassé le stade de la phraséologie protocolaire, tandis qu'en Israël, par delà les formules traditionnelles destinées à exalter la puissance du maître, devait se développer la vision de l'humanité nouvelle et du royaume divin de l'avenir.

Israël ne fut jamais qu'un petit peuple, et son histoire, considérée du point de vue profane, restait obscure et sans gloire. La puissance de l'empire davidique ne dura qu'un demi-siècle, ensuite ce fut le schisme, puis les malheurs des guerres araméennes et assyriennes; des siècles d'anarchie et de misère à peine interrompus par des renaissances éphémères sous les Omrides et sous Jéroboam II. Avec cela les crises sociales et les luttes de parti: les riches exploitaient les pauvres, et les anavim gémissaient toujours sous l'injustice. C'était plus qu'il n'en fallait pour désespérer l'âme d'une nation. Cependant Israël crut en son élohim, et, du sein de son impuissance et de ses détresses, il s'enchanta par l'espérance du jour des victoires et des vengeances, du jour où Yahvé manifestant enfin sa puissance, exterminerait les goyim hostiles et rétablirait son peuple dans la paix et le bonheur paradisiaques. Alors les paroles des anciens oracles royaux prennent une signification toute nouvelle. Utopie irréalisable dans les conditions du présent, elles apparaissent comme un appel à l'avenir. Le Messie annoncé par les

[1] Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, pp. 172-173. Conf. Zimmern, *Die Keilinschriften und das A. T.*, p 380, et Gressmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, pp. 260-261.

prophètes est une idéalisation du roi terrestre. Les attributs de puissance et de domination, et la justice, et la filialité divines, il les possédera dans toute leur plénitude, et il inaugurera pour Israël l'ère du salut[1].

Et plus tard, lorsque Israël dispersé parmi les peuples aura cessé d'être une nation, lorsque Jérusalem appartiendra à des maîtres payens, l'antique espérance demeurera comme une protestation contre les déceptions de la réalité, comme le grand « quand même ». « Les temps du Messie sont proches! Vive le Fils de David! »

---

[1] Des influences fort diverses se croisent à l'origine de la mythologie eschatologique. La tendance à l'exaltation du monarque et la fidélité à la maison de David n'en sont qu'un aspect contingent. L'idée de la royauté de Yahvé et l'attente de l'apparition du Dieu vainqueur au jour suprême sont seules fondamentales. Mais, étant donné la signification religieuse de la royauté, l'oint de Yahvé, le héros divin, élu par le Dieu suprême, devait apparaître comme l'instrument de la restauration nationale, et devenait le chef de l'Israël de l'avenir. En fait, il y avait une eschatologie sans Messie ; cependant dans la mesure où elle plongeait ses racines dans la réalité présente et dans les circonstances de l'histoire, l'espérance israélite tendait à s'exprimer sous forme messianique.

EPILOGUE

## Poésie lyrique et individualisme religieux

Au moment où nous sommes parvenus, la poésie lyrique d'Israël n'a pas encore définitivement dépassé le stade collectiviste. Même lorsqu'elle nous apparaît comme une œuvre relativement originale, et que la personnalité de l'artiste inspiré commence à s'y affirmer, elle n'en a pas moins pour but l'expression des sentiments communs au groupe. Qu'il s'agisse des anciens chants patriotiques ou des hymnes et lamentations que l'on répétait dans le culte, c'est tout un peuple qui parle par la voix du poète, tout un peuple qui dit sa joie et son orgueil, ou qui crie sa plainte vers Dieu. Quant aux prières et aux oracles qui devaient être prononcés par un individu, ou pour un individu, psaumes pénitentiaux, oracles royaux, c'étaient presque toujours des formules qui pouvaient s'appliquer à un grand nombre de cas analogues. En réalité, les variations individuelles étaient encore réduites au minimum, chaque genre développait, parfois dans des termes identiques, les mêmes motifs traditionnels, ou plutôt les variations où pouvait se manifester la fantaisie créatrice du poète tendaient à se grouper autour d'un certain nombre de thèmes que l'on reproduisait avec une relative fixité. La liberté et la subjectivité qui caractérisent aujourd'hui la création artistique étaient contenues dans des limites très étroites. Et comment aurait-il pu en être autrement dans une civilisation où la poésie, la musique et la danse étaient étroitement associées à l'institution cultuelle et sociale? Après avoir été une fonction du clan, elles étaient devenues une fonction de l'Etat et de la communauté religieuse. Elles devaient donc être régies et sauvegardées par des règles très étroites, elles partici-

paient de la stabilité du rite et de l'inviolabilité de la chose sacrée.

Cependant, à partir du huitième siècle, avec les catastrophes politiques et sociales qui ont bouleversé l'Orient au moment de la conquête assyrienne, nous assistons à une transformation de l'ancien idéal humain. Le passé vénérable est ébranlé jusque dans ses assises, les forces traditionnelles et conservatrices des peuples perdent en influence. D'une part les guerres, les révolutions, les déportations ont multiplié le nombre des sans maison et des sans patrie; d'autre part, l'organisation intérieure de la michpakha se relâche, sans que l'organisation royale parvienne à la remplacer efficacement. Dès lors, l'individu tend à s'affranchir des liens et des limitations que lui imposait le groupe; l'antique solidarité est brisée. La dure loi de responsabilité collective a perdu sa force: Les enfants ne sont plus frappés à cause de leurs pères et chacun ne porte que la peine de son péché [1].

La religion elle aussi traverse une crise. La foi naïve en l'efficacité des rites ancestraux commence à décliner, les âmes cherchent par delà les institutions du culte officiel de nouvelles sources de vie. Les prophètes réformateurs opposent au yahvisme formaliste et baalisé des anciens sanctuaires la religion de la justice sociale et de la bonté.

> Homme, on t'a dit de faire ce qui est bien.
> Ce que Yahvé demande de toi,
> C'est de pratiquer la justice,
> D'aimer la miséricorde
> Et de marcher humblement devant ton Dieu [2].

La piété s'est spiritualisée, elle s'est intériorisée. Le commandement divin est au fond de chaque cœur d'homme; et, s'il ne réalise cet ordre intérieur, l'adorateur ne saurait s'approcher de Yahvé.

---

[1] II Rois XIV, 6. Jérémie XXXI, 29, 30.
[2] Michée VI, 8.

Le Seigneur dit :
Ce peuple s'approche de moi avec les paroles de sa bouche,
Il m'honore avec ses lèvres,
Mais son cœur est éloigné de moi
Et son culte n'est qu'un précepte humain,
Une parole qu'on récite... [1]

Je mettrai ma loi en eux,
Je l'inscrirai dans leur cœur ;
Et je serai leur Dieu,
Et ils seront mon peuple [2].

En même temps apparaît la vraie prière. L'homme ne cherche plus à contraindre la divinité par la répétition des gestes et des formules sacrés, mais il s'adresse à Yahvé avec confiance comme à une volonté bonne, il lui dit ses besoins, ses inquiétudes, ses aspirations, et sa prière devient une méditation de l'âme, un entretien avec Dieu [3].

La transformation de l'inspiration prophétique, qui à son stade supérieur chez les prophètes écrivains tend à se dégager de l'automatisme psychologique et de l'enthousiasme extatique des anciens nebiim, devait aboutir, elle aussi, à une conception individualiste de la religion. Celui qui a reçu le rouakh de Yahvé n'est plus un être passif, dominé par une influence étrangère; dans le sentiment qu'il est en contact immédiat avec la divinité, qu'un dieu parle en lui, sa pensée se réalise et sa personnalité s'affermit. Et l'inspiration est devenue à ce point consciente qu'il arrive au prophète d'interrompre à certains moments l'acte et la parole que Yahvé lui a ordonné d'accomplir, pour donner cours au sentiment intérieur qui déborde de son âme. Alors l'oracle fait place à l'interrogation anxieuse ou à l'intercession, parfois aussi à la plainte ou la protestation :

---

[1] Esaïe XXIX, 13.
[2] Jérémie XXXI, 33.
[3] V. F. Heiler, *Das Gebet* [3], pp. 137, 220, et F. Ménégoz, *Le problème de la prière*, 1925, p. 213 à 247.

Seigneur, pardonne ![1]
Seigneur, arrête ![2]
Jusques à quand, Seigneur ?[3]

C'est dans les crises d'âme de Jérémie que la piété nouvelle devait trouver sa pleine expression. Jérémie, le prophète du finis Hierosolymae... seul contre tous, persécuté par les chefs et maudit de la foule, il annonce avec une obstination invincible son message de destruction. Avec lui le divorce entre le yahvisme des prophètes et l'idéal national est consommé: Il faut que la justice de Yahvé s'accomplisse et que la nation pécheresse disparaisse du nombre des peuples.

Cependant il reste une espérance et une consolation pour le fidèle qui se confie en son Dieu. Il ne sera pas abandonné sans recours au milieu des crises de l'histoire. Yahvé est l'ami de l'âme humaine et il est près de chacun des siens.

Et toi Yahvé tu me connais, tu me vois,
Tu m'as sondé, et tu sais que mon cœur est avec toi[4].

Mais quelque profonde que pût être la foi du prophète, elle ne pouvait dès l'abord résoudre toutes les énigmes et surmonter toutes les contradictions. Si Yahvé sonde les cœurs et les reins, s'il vient au secours de celui qui lutte pour sa cause, et s'il donne à chacun selon ses œuvres, pourquoi le martyre de son juste serviteur? Par moments Jérémie connaît les affres du doute; et alors il proteste contre la dure mission qui lui a été imposée.

Pourquoi ma souffrance est-elle continuelle,
Et ma plaie douloureuse ne peut-elle pas guérir ?
Serais-tu pour moi comme une source trompeuse,
Comme une eau dont on n'est pas sûr ?[5]

---

[1] Amos VII, 2.
[2] Amos VII, 5.
[3] Esaïe VI, 11.
[4] Jérémie XII, 3.
[5] Jérémie XV, 18.

Cependant à la fin s'affirme dans le cœur du prophète la certitude victorieuse: Il faut que l'œuvre de Yahvé s'accomplisse! Et il trouve dans le sentiment qu'il est en communion avec la volonté divine la force et l'harmonie de l'âme.

> Si tu te tournes vers moi, je me tournerai vers toi,
> Je te ferai tenir debout devant moi,
> Et je t'établirai devant ce peuple
> Comme une puissante muraille d'airain.
> S'ils luttent contre toi, ils ne pourront te vaincre,
> Car, je serai avec toi pour t'assister
> Et te délivrer, dit Yahvé [1].

C'est ainsi que la prophétie tend à se transformer en lyrisme. Les plaintes de Jérémie sont des psaumes, et parmi les plus beaux de tous les psaumes.

Dans une page très pénétrante de son *Israelitische und jüdische Geschichte*, Wellhausen a pu écrire: «Les psaumes n'auraient pas été composés sans Jérémie. Sa langue est devenue la langue de la piété, et les destinées de sa vie ont fourni des images à la poésie religieuse» [2]. Quelque réserve qu'il y ait à faire sur la théorie du maître historien relativement à l'origine du Psautier, il reste vrai que Jérémie a donné à la poésie lyrique personnelle sa forme définitive.

Et c'est un genre nouveau qui dans les temps qui vont suivre trouvera sa pleine expression. Lorsque le royaume judaïte aura disparu, les groupes de la diaspora maintiendront la tradition religieuse et littéraire de leur peuple, et le génie lyrique d'Israël s'épanouira dans des œuvres puissantes et variées: Tels le cantique des exilés Ps. CXXXVII et le cantique du retour Ps. CXXVI, les chants de l'Ebed Yahvé, les complaintes sur la ruine de Jérusalem, la lamentation de Job.

Après la restauration de la cité sainte, au milieu des misères et des déceptions de la communauté juive, les piétistes exprimeront

---

[1] Jérémie XV, 19.

[2] *Israelitische und jüdische Geschichte*[4], p. 148.

leur plainte et leur espérance dans les psaumes des anavim. Du sein de la pauvreté et de la détresse ils en appellent à Yahvé et ils trouvent la paix et la consolation dans l'intimité avec Dieu, l'approche de Dieu, *sôd Yahvé, qirbat 'élôhîm.*

Yahvé est mon berger
Je ne manquerai de rien.....
Même quand je marcherai dans la vallée sombre
Je ne craindrai aucun mal car tu es avec moi [1].
Pour moi, être auprès de Dieu c'est mon bonheur,
En Adonay Yahvé j'ai mis mon refuge [2].

Ces *cantiques spirituels*, prières, élévations, confessions, n'avaient pas été écrits primitivement pour l'usage cultuel, ils exprimaient librement l'aspiration d'une âme religieuse, c'étaient les soliloques d'un poète [3]. Cependant on devait bientôt les adapter aux besoins du culte et en faire des chants de la communauté. Et c'est à ce titre qu'ils ont pris place à côté des anciens hymnes et liturgies dans le livre des Psaumes.

---

[1] Ps. XXIII, 1, 3.

[2] Ps. LXXIII, 29.

[3] Tout en faisant dans le Psautier la part la plus large à la poésie cultuelle et liturgique, nous croyons devoir maintenir à l'encontre de Mowinckel l'existence de psaumes d'origine piétiste et de destination d'abord privée. Sans parler comme Gunkel des analogies tirées de l'histoire de la formation des recueils de cantiques des Eglises protestantes, et en nous en tenant aux seules circonstances de l'histoire du judaïsme, il est manifeste que le jour où Israël a commencé à devenir une diaspora, le culte du temple — malgré le rôle de Jérusalem comme capitale spirituelle et ville de pèlerinage — perdait nécessairement son importance essentielle dans la piété juive. Qu'une vie religieuse plus ou moins indépendante se soit dès lors développée dans des conventicules, les maisons de prière, que l'on appellera plus tard les synagogues, cela peut ne pas être dès l'abord attesté explicitement dans nos textes, cela ne doit pas moins en être tenu pour très vraisemblable.

D'autre part, il est également admissible que des morceaux lyriques composés dans les milieux de la diaspora ont pu être portés à Jérusalem et y recevoir droit de cité parmi les chants du temple. V. notre étude sur « les origines de la diaspora et la formation du judaïsme » dans *Revue d'Histoire des Religions*, nov.-déc. 1924.

# TABLE DES MATIÈRES

Pages

Préface . . . . . 5 à 8

CHAPITRE PREMIER

*La poésie populaire primitive* . . . . . 9 à 26

Chants de vengeance et cris de guerre: Le chant de Lémek (Genèse IV 24). L'invocation au dieu de l'arche (Nombres X 35, 36). Le cri de guerre contre Amaleq (Exode XVII 16). Le mot d'ordre de Gédéon (Juges VII 18) 9

Chants de triomphe: Le chant de Miryam (Exode XV 21). 14

Chants de travail: Le Chant du puits (Nombres XXI 17) . 15

Sentences de bénédiction et de malédiction: Le chant des frères de Rebecca (Genèse XXIV 60). La sentence de Melkisédeq sur Abraham (Genèse XIV 19, 20). La bénédiction aaronide (Nombres (VI 24 à 26). La malédiction sur la ville et le peuple ennemis . . . . . 17

La complainte funèbre . . . . . 20

La parole et le rythme; poésie, musique et danse . . . . 21

L'art fonction de la vie du clan . . . . . 25

CHAPITRE II

*La poésie lyrique nationale aux temps des juges et des premiers rois* . . . . . 27 à 78

Israël en Canaan. Passage de l'état nomade à l'état sédentaire. La civilisation cananéenne aux XIVe et XIIIe siècles 27

L'évolution littéraire. Les poètes chanteurs . . . . . 32

Les dicts sur les tribus; bénédictions de Jacob et de Moïse (Genèse XLIX, Deut. XXXIII) . . . . . 35

Pages

Sentiment de la nature et symbolisme dans l'ancienne poésie hébraïque . . . . . 41

Le cantique de Débora; un chant de victoire en l'honneur de Yahvé dieu des armées d'Israël (Juges V) . . . . . 47
Le machal contre Moab (Nombres XXI 27 à 30) . . . . 59
Le chant sur la bataille de Gibéon (Josué X 12, 13 . . . 61

La complainte sur la mort de Saül et de Jonathan (II Sam. I 19 à 27) 62
La complainte sur Abner (II Samuel III 33, 34) . . . .

Les oracles de Balaam. (Nombres XXIII, XXIV) . . . . . 70

CHAPITRE III

*Les anciens sanctuaires et les origines de la poésie cultuelle* 79 à 134

Les anciens sanctuaires . . . . . 79
Les chantres et la tradition lyrique . . . . . 82
Les plus anciens psaumes . . . . . 86

L'acclamation du Roi de gloire (Ps. XXIV 7 à 10) . . . 88
La formule de dédicace du temple (I Rois VIII 12 à 14) . 92
L'hymne de louange; le psaume du Dieu tonnant (Ps. XXIX) 94
Le cycle des chants de l'avènement de Yahvé . . . . . 97
Le cantique du passage de la Mer rouge (Exode XV 1 à 28) 101

Les liturgies de lamentation collective (Ps. LXXX) . . . . 107

Les rites et formules d'exorcisme et de guérison . . . . 111
Les psaumes pénitentiaux (Ps. VI) . . . . . 113
Malédiction contre les *pô'ălê 'âvén* (Ps. XXXV, 4 à 8) . . 115
Evolution vers la conception éthique du péché et de la pénitence (Ps. XXXVIII) . . . . . 119

L'oracle des sanctuaires; la consultation de Yahvé par le prêtre et le voyant . . . . . 123
La parole de Yahvé annoncée par les nebiim; l'oracle des prophètes; style extatique . . . . . 125

Pages

Oracles liturgiques; oracles de guerre (Ps. LX) . . . . . 128

Le temple de Jérusalem et les progrès de l'organisation liturgique . . . . . 133

Chapitre IV

*La civilisation royale et son influence sur l'évolution littéraire* . . . . . 135 à 172

La civilisation royale: Luxe et développement artistique . . 135
L'écriture et la fixation de la tradition littéraire . . . . 139
La littérature de cour. Sentences et chants . . . . . 143
Un épithalame royal (Ps. XLV) . . . . . 145

La religion de la royauté. Le roi appelé par le dieu, le roi vicaire du dieu, le roi fils de dieu . . . . . 149
Un oracle dynastique (II Sam. XXIII 1 à 7) . . . . . 152
Prière pour le roi avant la bataille (Ps. XX) . . . . . 155
Chant pour le triomphe du roi vainqueur (Ps. XVIII, 32 à 50) 158
Le décret d'intronisation du roi (Ps. II et CX) . . . . . 159
Pour l'heureux avènement du roi (Ps. LXXII) . . . . . 162
L'espérance messianique . . . . . 165

Épilogue

*Poésie lyrique et individualisme religieux* . . . . . 167 à 172

LIBRAIRIE FELIX ALCAN
108, Boulevard St-Germain, PARIS

## PUBLICATIONS DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

### *1° Etudes d'Histoire et de Philosophie religieuses.*

1. HENRI STROHL, L'évolution religieuse de Luther jusqu'en 1515. Prix: 12 fr.
2. E. VERMEIL, La pensée religieuse d'Ernest Trœltsch. Prix: 7 fr.
3. A. CAUSSE, Les « Pauvres » d'Israël. (*Prophètes, psalmistes et messianistes.)* Prix: 15 fr.
4. R. WILL, La liberté chrétienne. *(Etude sur la piété de Luther.)* Prix: 25 fr.
5. CH. HAUTER, Religion et Réalité. Prix: 12 fr.
6. J. PANNIER, L'Église réformée de Paris sous Louis XIII. Prix: 50 fr.
7. CH.-TH. GEROLD, La Faculté de théologie protestante de Strasbourg jusqu'en 1870. Prix: 25 fr., édit. de luxe 40 fr.
8. A. CAUSSE, Israël et la vision de l'humanité. Prix: 12 fr.
9. H. STROHL, L'épanouissement de la pensée religieuse de Luther (1515-1520). Prix: 30 fr.
10. R. WILL, Le Culte (Etude d'histoire et de philosophie religieuses). Prix: 40 fr.
11. J. POMMIER, Renan et Strasbourg. Prix: 20 fr.
12. A. FRIDRICHSEN, Le miracle, problème du Nouveau Testament. Prix: 10 fr.
13. FERNAND MÉNÉGOZ, Le problème de la prière. Prix: 40 fr.
14. A. CAUSSE, Les plus vieux chants de la Bible. Prix: 15 fr.
15. JEAN HÉRING, Phénoménologie et philosophie religieuse. Prix: 15 fr.

### *2° Cahiers de la Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses.*

1. ALBERT MONOD, La controverse de Bossuet et de Richard Simon. Prix: 5 fr.
2. G. BALDENSPERGER, Il a rendu témoignage devant Ponce Pilate. Prix: 5 fr.
3. CH. BLONDEL, La Psychanalyse. Prix: 7 fr.
4. S. ROCHEBLAVE, Etude sur Joseph de Maistre. Prix: 5 fr.
5. CH. HAUTER, Le problème sociologique du protestantisme. Prix: 6 fr.
6. CH. BRICKA, Le fondement christologique de la morale paulinienne. Prix: 7 fr.
7. GASTON RICHARD, L'athéisme dogmatique dans la sociologie religieuse. Prix: 5 fr.
8. JACQUES PANNIER, Recherches sur l'évolution religieuse de Calvin jusqu'à sa conversion. Prix: 5 fr.
9. F. MACLER, Chrétientés orientales. Prix: 5 fr.
10. R. WILL, Le culte mystique. Prix: 5 fr.
11. AD. LODS et P. ALPHANDERY, Astruc et la critique biblique au XVIII[e] siècle. Prix: 8 fr.
12. J. PANNIER, Calvin à Strasbourg. Prix: 7 fr.

IMPRIMERIE ALSACIENNE, STRASBOURG

Date Due

| | | | |
|---|---|---|---|
| JAN 17 | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |

Demco 293-5

Duke University Libraries
D02643179W